

ISBN 978-987-1280-17-9

PIEZAS DE ETNOHISTORIA Y DE ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

Martha A. Bechis

Buenos Aires
2010



LA DIÁSPORA ARAUCANA Y SUS CONSECUENCIAS EN LA GUERRA DE ARAUCO*

INTRODUCCIÓN

El propósito inmediato de esta comunicación es el de explicar por qué los mapuches fueron derrotados al principio de la década de 1880 y no antes. Realizaré esta explicación en términos económicos y políticos, contando con los factores endógenos al pueblo mapuche y dejando de lado los factores ideológicos de valentía, resentimiento, carácter nacional o inteligencia, que no son descartados pero sí descartables. No pretendo explicar por qué los mapuches comenzaron la guerra, sino por qué la sostuvieron durante tanto tiempo y fueron pacificados recién a finales del siglo XIX¹.

* Trabajo presentado en la cátedra “Chilean Indians: rural change and the development of capitalism”. New School for Social Research, doctor Bernardo Berdichewsky, 1974.

¹ Una de las explicaciones más completas sobre las causas de la guerra de Arauco está en Korth, *Spanish Policy in Colonial Chile: The Struggle for Social Justice, 1535-1700*, capítulo XI: “Conflictos y tensiones en la sociedad española”: a) la población de Santiago se opone a los planes de Valdivia de establecer la capital en Concepción; b) mucha dispersión de la población y el ejército español en ciudades y fortines sin haber asegurado ninguna zona en particular. Falta de comunicaciones; c) Por esa misma dispersión, ningún puesto militar podía autoabastecerse de alimentos, por lo que el menor asedio representaba hambruna; d) mercaderes y oficiales deshonestos aprovechaban la situación y empobrecían al soldado con los precios altos de sus mercaderías; e) esas tropas españolas eran mercenarias del Perú más que de España. La frontera chilena era un destino de castigo para criminales e insubordinados. La soldadesca era un elemento prepotente e insolente para los habitantes de Santiago. Hacían objeto de extremo maltrato a los indios; f) oposición a la guerra por parte de los dueños de propiedades, quienes, por un edicto de Valdivia de 1546, debían dar armas y caballos para la defensa y debían acompañar al Gobernador en las futuras campañas. Aquellos que se negaban a sus obligaciones eran desposeídos de sus encomiendas; g) inseguridad generalizada de la población; h) se hace común la caza de esclavos y la mutilación de los indios para evitar las fugas; i) la avidez por hacerse ricos y volver a la metrópolis imponía un trabajo de exterminio en las minas (Korth 1968). Todos estos factores alentaban a los mapuches a la resistencia. Los huilliches no tenían experiencia de la relación con los españoles, mientras que los mapuches, ubicados en la primera frontera, pudieron aprovecharse de la dispersión de los puestos militares y recogieron las experiencias de los otros. El mapuche del norte ya tenía experiencia previa de resistencia a los incas.

En realidad, este primer párrafo es muy pretencioso. Debería decir, más correctamente, que pretendo hacer una especie de investigación piloto, la que consiste en terminar con hipótesis aptas para ser confirmadas o rechazadas en una posterior investigación explicativa. Digo esto: 1º) porque la mayoría de las fuentes con que cuento son de segunda mano, 2º) porque una investigación más intensiva llevaría un tiempo excesivo, y 3º) porque creo que una investigación piloto en la cual se pongan toda la imaginación y el entusiasmo posibles es algo muy refrescante, aunque muy poca gente lo haga, para no presentar su desnuda vulnerabilidad.

De acuerdo con esto entonces, trataré de poner los datos que tengo al servicio de analizar la derrota de los mapuches, pero el por qué no antes me lleva a desplazarme en la historia y la prehistoria de la zona o hábitat de ese pueblo, que comprendió los actuales territorios de Chile central y la Argentina central en el momento de su mayor expansión. Al decir esto apunto a algo en lo cual me parece muy importante insistir: que para los indígenas la Cordillera no significaba una barrera ecológica, como sí lo representó para los españoles primero y para los criollos de ambos lados después.

La división política administrativa hizo de la Cordillera casi una tierra de nadie: la ecología a veces depende de la ideología. También la ecología depende de la tecnología, y la tecnología de occidente no está hecha para Cordilleras, mientras que la tecnología primitiva es lo suficientemente flexible como para adaptarse a ella. La Cordillera era un lugar más para los indígenas americanos, un lugar distinto pero un lugar con su gente, sus creencias, sus costumbres, su tecnología; es decir, un lugar como para ser habitado y para ser transitado en cualquier momento. En la zona araucana, la adaptación a la Cordillera se la hizo con un modo de producción de caza y recolección perfeccionado, en algunos casos, con el bandidaje a las caravanas de intercambio que pasaban por sus desfiladeros.

Que la Cordillera no era para los indígenas lo que luego representó para occidente lo muestran los tránsitos de un lado a otro de pueblos enteros o de grupos encargados de trueque, o la misma velocidad con que se recibían las noticias en Chile sobre lo que pasaba en Perú vía Tucumán.

Si Pocock está equivocado en su hipótesis de que los indios de Chile central fueron conquistados por cazadores venidos de oriente (Pocock 1967), esto representa sólo un punto menos para mi insistencia en mostrar que la Cordillera era parte del hábitat de una cantidad de pueblos.

No se sabe cuándo los diaguitas pasaron al oeste de la Cordillera, pero sí se sabe que cuando Almagro la cruzó lo hizo con guías de la zona oriental que hablaban la misma lengua que los nativos de las actuales provincias chilenas de Atacama y Coquimbo (Lothrop 1963). Los diaguitas encontraron a los que los mapuches llamaron picunches; los que sí, al parecer, llegaron del norte a través del desierto de Atacama, aunque todavía no diferenciados del resto araucano. Los diaguitas llevaron la agricultura al otro lado de la Cordillera circa 1100 d.C.

Parece que los araucanos del centro tenían agricultura desde antes, lo que puede ser una invención original o un elemento de difusión, pero el problema es desde dónde. Una posibilidad es que la cultura tiahuanaqueña se haya extendido hasta Chile antes de perder su importancia; es decir, entre el 800 y el 1000 d.C. Lo cierto es que

cuando los incas llegaron desde el noreste incorporaron a su imperio a los picunches sin hacer muchos cambios en sus medios de producción. Todo esto ocurría durante finales del siglo XV². El sistema de carreteras construido por los incas cruzaba dos veces la Cordillera. Al norte, por el paso de San Francisco, por donde entró Almagro a Chile hasta Copiapó, conectando con la carretera que tenía su entrada más al sur, por el paso de Uspallata. Esta carretera llegaba hasta Talca y subía por un ramal costero hasta El Cobre, y por otro, vía Copiapó, al desierto, hasta Arequipa (Hardoy 1968: 61).

Tributos, noticias, ejércitos del inca pasaban ya por la Cordillera, ya por el desierto. El primero que demostró que pasar por ellos representaba penurias y muerte fue Almagro, quien parece que dejó entre 1.000 y 5.000 indios ayudantes en el paso San Francisco, con cuyos cadáveres helados se protegió del frío la columna que venía detrás (Pocock 1967: 26). Un indicio de la facilidad con que los indios podían cruzar la Cordillera es el rumor que se extendió por Santiago en 1630 –por un despacho enviado desde el sur– que decía que 3.000 indios estaban subiendo por la parte oriental de la Cordillera para atacar Santiago. Las tropas españolas se emplazaron en el valle de Rancagua en espera del ataque (Korth 1968: 222). El ataque no sucedió y parece que todo quedó en el rumor, pero da la impresión de que los españoles habían aprendido que la Cordillera no era una barrera para el indio sino lo contrario, una defensa desde donde atacar y hacia donde escapar después de atacar.

A todo esto, los indígenas que se llamaban a sí mismos *Che* o *Re Che* (Cooper en Steward 1963: 690) eran –según los datos que los picunches dieron a Almagro– unos temibles guerreros. Estos guerreros habían resistido la invasión inca. Las causas de este éxito son múltiples y se sumaron a que los ejércitos incaicos abandonaron la lucha bien pronto, porque treinta o cuarenta años después de la invasión a Chile, los incas fueron conquistados por los españoles en el mismo corazón de su imperio.

La Guerra de Arauco, iniciada contra Almagro, durará en alguna u otra forma hasta 1880. Los mapuches se retiran hasta el río Bio-Bio; mientras que por el sur, desde la altura de Valdivia hasta más allá de Chiloé, los españoles controlan al indígena para finales del siglo XVI.

En la zona controlada por los españoles, la escasa población picunche y huilliche y la resistencia mapuche alientan a los colonizadores de las jurisdicciones de Santiago y Villarrica a traer sus encomiendas del este de la Cordillera. Los huarpes, aunque no muchos según las crónicas, se extinguieron rápidamente a resultas del paso de la Cordillera en condiciones de casi esclavitud y también como consecuencia del trabajo en las minas chilenas, que tenía carácter de exterminio. Los puelches de Cuyo, al sur de los huarpes, sobrevivieron las encomiendas en Chile. De todos modos, se habrán sumado dos etnias más a la complicada composición picunche³,

² Bennett dice que la diferenciación entre los picunches y el resto araucano la provoca la conquista incaica, pero parece más acertado que haya comenzado con la influencia diaguita (Bennett en Steward 1963).

³ El pequeño número de aborígenes huarpes disminuyó aún más cuando muchos de ellos fueron enviados a Chile para cubrir la necesidad de mano de obra industrial, lo cual resultó en su temprana extinción, probablemente durante la primera parte del siglo XVIII (Canals Frau 1963a: 169). La presencia del tembetá entre los huarpes parece accidental, y ella podría explicarse gracias a las

mientras comenzaba la complicación étnica de los indios de alrededor de Villarrica.

La población mapuche no puede extenderse hacia el sur. En esa franja de terreno chileno llamada la Araucanía van a quedar rebelándose, de tiempo en tiempo, por espacio de casi 300 años. Parece que la densidad de la población mapuche fue muy alta. Para el año 1500, se calcula que, desde la región del Aconcagua hasta el sur de Chiloé, la densidad de población era de 7.0 por milla cuadrada (Steward y Faron 1959: 53). Por supuesto, la guerra, las encomiendas y la esclavitud disminuyeron la población. La colonización del norte y del sur también restó número al millón de habitantes que señalan las estadísticas de Steward; aunque Cooper es más cuidadoso en cuanto a la cantidad de habitantes, incluso cuando coincide en la alta densidad. De todos modos, parece que la región mapuche siguió con relativa alta densidad hasta finales del siglo XVI.

LA EXPANSIÓN MAPUCHE, CAUSAS Y CONSECUENCIAS

A la diáspora araucana que comenzó lentamente para mediados del siglo XVII y siguió hasta finales del siglo XIX se la ve como una simple dispersión que lleva a arau-

relaciones comerciales que los indígenas del interior debieron mantener con los de la costa del Atlántico (Bahía San Blas) en procura de las conchas del pequeño caracol *Urosalpinx* (Serrano 1930: 61). Es importante señalar que la conquista de Cuyo se hace oficial en 1560, aunque Cuyo ya pertenecía a la jurisdicción de Santiago y los huarpes ya estaban encomendados desde 1552, cuando Valdivia hace la repartición, un año después de que Villagra tomara posesión de las tierras de Cuyo. Las encomiendas transandinas continuaban aun después de haberse fundado las ciudades de Mendoza y San Juan. Esto indica una enorme desviación, no sólo de las leyes sino de las prácticas usuales de los conquistadores.

Korth dice que uno de los primeros conquistadores de Chile transportaba a algunos de sus indios en encomienda, para que trabajaran en las minas de oro (Tarabajano 1555 en Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina y Medina, José T. 1956: 289). Además, Korth cita otro documento (Testamento de Doña Águeda de Flores, 19 de mayo de 1595, en Vicuña Mackenna *Los Lisperguer y la Quintrala* 1950: 255) en el que dice que el Capitán Pedro de Lisperguer, esposo de Doña Águeda de Flores, transfirió a los Puelches (indios transandinos) de su encomienda en el norte de la Patagonia a sus estancias en Putagán y Cauquenes en Chile. Más tarde, todos los indios, los puelches, como así también los de Putagán y Cauquenes, fueron sacados de la estancia de Peñaflor, donde sus descendientes vivían todavía a finales del siglo XVIII, cuando ya eran una subdivisión de los pehuenches araucanizados (Korth 1968: 28).

No sé con qué grado de veracidad se puede tomar esto de los puelches, dada la enorme confusión que originó el uso de las palabras araucanas que señalaban orientación en el espacio desde cualquier posición determinada y no nombres de los grupos indígenas, pero la alusión que se hace al lugar de procedencia coincide con Rosales (Cooper 1963b: 688) y con Canals Frau, que ubica a los puelches de Cuyo en la parte sur de la provincia de Mendoza, quienes desaparecieron como etnia particular para mediados del siglo XVIII, “cuando ya eran una mera subdivisión de los pehuenches araucanizados” (Canals Frau 1963b: 763-764, traducción propia). La transferencia desde Cuyo a Chile aparece en un documento del año 1595. Muchas de estas encomiendas fueron enviadas a Lima en calidad de esclavos. Por otro lado, “tan temprano como en los tiempos de Valdivia, algunos de los pegüenches de la alta cordillera como algunos pehuelches al este de aquellos fueron llevados a Villarrica bajo el sistema de encomiendas” (Cooper 1963b: 698, traducción propia).

canizar a los indígenas de la pampa en unos aspectos y a tehuelchizar a los araucanos en otros. Pero, aparte de la apropiación del ganado de la pampa para cambiarlo por mercadería con los españoles de Chile, creo que la importancia de esta diáspora no ha sido evaluada en su real dimensión.

Mi hipótesis sería la siguiente: la tehuelchización de los araucanos habilitó a los mapuches para la continuación de la guerra. La tehuelchización se hizo a nivel de los modos de producción, y allí es donde tenemos que buscar la real importancia de la diáspora araucana. Los araucanos llevaron su cultura y su poder político a estos otros pueblos, pero no impusieron su modo de producción, que era básicamente la agricultura. ¿Por qué?

Steward dice que la pampa, tanto la seca como la húmeda, por distintas razones, no podía ser trabajada con fines de producción agrícola debido a que la tecnología indígena era insuficiente (Steward 1963). Sabemos que los mapuches usaban el palo de excavar para sus tareas agrícolas, con el que no podían, o podían pero con mucho trabajo, penetrar un suelo duro y/o con vegetación con raíces profundas como lo es un suelo llano, no aluvional como el de Chile sur. Parece cierto que la pampa se volvió fertilísima recién con el arado. Todo esto tiene su parte de verdad, pero no lo encuentro satisfactorio para explicar por qué se dio la araucanización a medias de los indígenas argentinos. En realidad, lo que no está explicado es la araucanización misma.

Sostengo: 1) que la conversión a una economía de caza, recolección y ganadería extensiva fue funcional para la guerra de Arauco; 2) que la dispersión de la población araucana al este de la Cordillera no sólo alivió la presión poblacional de la región chilena sino que también le dio más cohesión a cada parcialidad chilena, al emigrar los disidentes; 3) que se abrieron para los araucanos otras rutas de intercambio con otros pueblos indígenas y con ciudades españolas como Carmen de Patagones y Bahía Blanca, que podían estar en competencia con el mercado chileno, y 4) que los mapuches intensificaron su producción artesanal.

Todo esto llevó, después de varios siglos, a una contradicción que operó en contra de los mapuches, lo que, sumado a las urgencias económicas de las oligarquías chilenas y argentinas tuvo como consecuencia su pacificación en 1884, cuando ya los mapuches fueron encerrados en su pequeña tierra en forma de reserva. Iré paso por paso.

CRONOLOGÍA DE LA DISPERSIÓN ARAUCANA

Expansión en los siglos XVI y XVII

Los primeros en ser araucanizados fueron los pehuenches, quienes durante el siglo XVII habitaban la Cordillera entre los 37 grados y los 40 grados de latitud sur, lo que coincide casi exactamente con el territorio mapuche entre el Bio-Bio y Valdivia.

Hasta principios del siglo XVII, los pehuenches vivían principalmente de los piñones de la araucaria imbricata. Con estos piñones hacían pan, vino y comidas, “lo que les permitía conservarlos por cuatro o cinco años” (Rosales, citado por Cooper

1963b: 760, traducción propia). Parece que también practicaban algo de agricultura, pero es un poco dudoso. De acuerdo con la misma fuente, cada pehuenche tenía derechos exclusivos y hereditarios para recolectar piñones en un distrito determinado (Cooper 1963b: 760).

Es interesante el hecho de que los pehuenches del siglo XVIII y principios del XIX hayan estado ocupando un área al norte de los pehuenches de los siglos anteriores. Cooper no asegura que se trate del mismo pueblo. ¿Hubo un desplazamiento debido a la invasión mapuche o hubo una dispersión hacia el norte de invasores e invadidos por igual en busca de más recursos para una población mayor o para una demanda mayor procedente de Chile? ¿Qué importancia pudo haber tenido en la Guerra de Arauco ese piñón con el cual se hacía casi todo y que se podía almacenar por años?

Además, dado que en el famoso Proceso Criminal de 1658 se dice que los pehuenches del norte no hablaban araucano pero sí tenían caciques con nombre araucano, mientras que los *pegüenches* de Rosales (1650-1653), más al sur, parece que ya hablaban araucano, ¿no tendría esto relación con aquel rumor de 1630 en Santiago que hizo circular la idea de que 3.000 indios atacarían Santiago por Rancagua? En este caso, la araucanización de los pehuenches también habría tenido la ventaja de reclutar más hombres, o por lo menos de representar una amenaza para los españoles por el sudeste, desde la Cordillera.

Cambios en los modos de producción

Canals Frau dice que la zona pehuenche fue como un centro de irradiación de la araucanización⁴. Para este autor, la araucanización fue producto de la necesidad de caballos para la Guerra de Arauco. No niego esto, pero me parece una muy pobre explicación. Canals Frau dice:

La primera expansión de los ahora araucanizados pehuenches fue hacia el norte invadiendo la parte sur de lo que ahora es la provincia de Mendoza. Esta región había sido el antiguo dominio de los puelches de Cuyo [...] en 1658 ellos eran aún dueños de su destino [...] mientras que cien años después todos ellos hablaban araucano y sólo la gente mayor recordaba aún la antigua lengua (Canals Frau 1963b: 736, traducción propia).

Ahora bien, la encomienda es abolida en Chile definitivamente recién en 1791, y ya desde 1776 Cuyo pertenecía al Virreinato del Río de la Plata. Esto quiere decir que, si es cierto que doña María Flores (la Quintrala Chilena) tenía encomiendas entre los puelches en el siglo XVI (ver nota 3) y si esta encomienda siguió, ya fuera para su familia hasta 1776 o para un poblador de Mendoza posteriormente, tenemos que dudar de la cita de Canals Frau que dice que en 1658 los puelches eran dueños

⁴ Me parece un esquema muy simplista. Cooper sugiere que la irradiación fue de mapuches y huilliches, *especialmente estos últimos*, aunque nunca se especifica a qué grupos dieron lugar los huilliches (Cooper 1963a: 694).

de su destino⁵. Además, sabemos que la araucanización de los puelches comienza antes de 1658 y está completa en 1750. ¿Esa araucanización tuvo el efecto de restar indios a esas encomiendas? ¿Cabe la posibilidad de que los puelches de doña María se hubieran independizado, y que ya para mediados del siglo XVII hubieran sido dueños de sus propios destinos bajo influencia araucana?

No se puede saber qué otras cosas podían ofrecer los puelches a los araucanos. Cooper dice que no se tiene casi ningún dato sobre su forma de vida previo a mediados del siglo XVIII (Cooper 1963a: 162); aunque en otro libro dice que los mapuches comerciaban la sal de los puelches (Cooper 1963b: 728). Yo tengo la impresión de que la cultura de los puelches habrá tenido mucho tinte tehuelche, y que en realidad el contacto con los puelches produce la primera tehuelchización de los mapuches con un modo dominante de producción de caza y uso del caballo.

De todas maneras, esto ponía a los araucanos en contacto directo con el grupo lingüístico huarpe-comechingones, y contaban para ello, por ejemplo, con el acceso a las salinas del sudeste de Santiago del Estero.

Según Korth, en el siglo XVII había una enorme escasez de caballos, por lo menos entre los españoles (Korth 1968: 279 nota 75). Esto hacía subir el precio de dichos animales, lo que, relacionado con lo que ya sabemos sobre la venta de caballos por los mapuches a los españoles, puede explicar, por lo menos en parte, la diáspora hacia la pampa y también la posible riqueza de los mapuches, que les permitía a su vez aumentar el trueque, al estar en contacto con una mayor cantidad de culturas.

A estas alturas, es posible que el lector crea que estoy inventando una motilidad exagerada entre los grupos indígenas. En realidad, los indígenas viajaban, traficaban, se influían mutuamente haciendo aparecer y desaparecer etnias y pueblos con una asombrosa velocidad. Otros cambios vertiginosos se daban en la conversión de pueblos agricultores a cazadores, lo que no sólo pasó con los araucanos. En realidad, el indio va siendo inmovilizado, provincializado y aislado por la conquista europea primero, y mucho más por los criollos después. Si algún ejemplo se necesitara para mostrar la flexibilidad de los indígenas y su poco respeto por las tradiciones disfuncionales, nada mejor que asistir a la dinámica cultural etnohistórica de la región central chileno-argentina. Me parece que las condiciones fundamentales para esta flexibilidad se hallan en la organización social de cacicazgos fluidos, es decir que nunca constituyeron una sociedad estatal⁶.

⁵ Sería muy interesante conocer más detalles del famoso Proceso de 1658. Éste tiene lugar tres años después de un levantamiento araucano en tierras chilenas (fuente: Pablo Cabrera, *Los aborígenes de Cuyo*, 1929).

⁶ Después de que los españoles introdujeran caballares y vacunos en las pampas, la Patagonia y el Gran Chaco, se alteró drásticamente la vida ecológico-cultural de esas zonas. El nomadismo a caballo permitió una movilidad mucho mayor, nuevos métodos de caza y mejores transportes; el ganado cimarrón proveyó una nueva fuente de alimentación y los establecimientos españoles ofrecían riquezas que podían ser sustraídas. En las pampas y Patagonia, los territorios de caza originarios llegaron a ser demasiado pequeños para los nómades montados, y las anteriores bandas errantes se amalgamaron en bandas mucho más grandes de cazadores e invasores sobre áreas no bien definidas. Los grupos de a caballo eran de unos 500 individuos y entre los tehuelches se observó una banda de 1.000 en 1849. Cada una de estas bandas incluía varios linajes, pero su magnitud fluctua-

La segunda expansión de los pehuenches araucanizados fue hacia el este. Ya para 1708, en un consejo de caciques que tuvo lugar cerca de lo que es hoy Villa Mercedes, en el centro-oeste de la actual provincia de San Luis, algunos jefes indios aún no araucanizados habían llevado a la junta a indios aucas o indios de guerra de Chile. En este período, los araucanos del este de los Andes eran conocidos como *aucas o alzados* (Canals Frau 1963b: 764). Es importante señalar aquí que el lugar de reunión estaba a unos pocos kilómetros de la ruta de comunicación y comercio entre Santiago y Buenos Aires. Esta ruta sufrió constantes ataques indios hasta principios del siglo XIX; aunque ya para 1781 estaba casi segura una franja que, en forma de arco, iba desde Mendoza hasta la bahía de Samborombón, en Buenos Aires.

Canals Frau dice que ya para 1710 los malones araucanos llegaban a Buenos Aires. Pero aquí tengo que diferir con el autor, quien señala que los serranos avistados en las cercanías de la ciudad de Buenos Aires eran los pehuenches araucanizados de la Cordillera, a los cuales se los llamaba serranos. El problema es que “serranos” se usaba para aludir a todos los grupos que habitaran alguna serranía. El autor concluye que los araucanos estaban definitivamente establecidos en toda la pampa cerca de 1725. La confusión de Canals Frau viene a que en las cercanías de las Sierras de Tandil y de la Sierra de la Ventana existían grupos no araucanos también llamados serranos. Dice Cooper:

Querini registró que los pampas de las fundaciones misioneras de la Reducción de la Concepción fundada en 1740 cerca de la boca del Salado.... y los serranos de Nuestra Señora del Pilar, fundada en 1749 cerca de Mar del Plata, tenían cada uno su propio lenguaje. Esto puede sugerir que en la región del sur de Buenos Aires no se hablaban ni el araucano, ni el tehuelche. Pero, Strobel, quien tenía algún conocimiento de estos lenguajes aseguraba que el lenguaje de los serranos difería del de los pampas como el alemán del flamenco. Él también observó que los serranos eran parientes de nuestros indios pampas dado que los une relaciones de sangre (Cooper 1963a: 134, traducción propia).

En páginas anteriores, Cooper es bien claro al decir que los araucanos se establecieron en lo que es hoy la provincia de Neuquén y la provincia de La Pampa, mientras que en el resto de La Pampa estaban los que se llamaban a sí mismos “Gerakin” llamados por los araucanos *puelches* (no los puelches de Cuyo), *serranos o montañeses* por los españoles de Buenos Aires, *cerranos* por Querini, *pegüenches* por Sánchez Labrador, *pampas* por varios autores, entre ellos Musters, y *tehuelches del norte* por otros.

Por lo tanto, cuando Canals Frau cita una expedición desde Buenos Aires en 1725 para alejar a los aucas y serranos que habitaban en la vecindad de la ciudad, no cuenta, en primer lugar, con la confusión entre presencia y asentamiento; en segundo, con que esos serranos eran de las sierras de Tandil y de La Ventana y hablaban una lengua no araucana; tercero, que los araucanos se establecieron en la pampa seca; y cuarto, que la cita dice *aucas y serranos* como cosas separadas, siendo los aucas los

ba en relación directa con la capacidad del cacique de ganar o perder seguidores. El viejo orden de los liderazgos basados en relaciones de parentesco fue reemplazado por el de una autoridad que comprendía varios grupos de parentesco no relacionados entre sí.

araucanos. Por supuesto, la difusión cultural araucana fue un hecho, pero es conveniente recordar que Mansilla, cuando está entre los ranqueles, alude a varios elementos culturales como esto o aquello pampa, lo que indica una presencia cultural distinta a la de los araucanos y distinta a la de los tehuelches patagónicos.

La expansión en el siglo XVIII

La tercera expansión sobre el territorio argentino se hace hacia el sudeste, hacia las actuales provincias de Neuquén y Río Negro y aún más hacia el sur por el este de la Cordillera, a la altura de Chubut. Aquí parece que los araucanos encuentran grupos tehuelches⁷ y grupos puelches con los cuales entran en conflicto armado. Esto ocurre para mediados y finales del siglo XVIII (Cooper 1963a: 138). Musters habla de una batalla entre araucanos manzaneros y tehuelches que podría situarse a principios del siglo XIX en el suroeste de la actual provincia de Chubut –lo que Musters llama río Sengel y que me parece que es el río Segerr, la naciente del actual río Chico, afluente sur del río Chubut, llamado Chupat por Musters– (Musters [1871] 1969: 111).

La expansión en el siglo XIX

Parece que los llamados indios manzaneros eran una parte de los pehuenches (llamados picunches por Musters) extendidos sobre el río Limay. Su cacique, Cheoeque, más conocido como Sayhueque, tenía como subordinado a un pehuelche⁸ que estaba presente en sus toldos cuando Musters llegó con los tehuelches Unidos bajo el cacique Casimiro⁹.

⁷ Cooper dice que los tehuelches adoptaron el caballo después de 1670 (Cooper 1963a: 42). Musters cita a Sarmiento de Gamboa –quien visitara el Estrecho de Magallanes– como habiendo visto nativos que cazaban a caballo en 1579, o sea, unos 40 años después de que fueran introducidos en el Río de La Plata (Musters [1871] 1969).

⁸ Musters dice que el poder del cacique manzanero se extendía hasta Mendoza (Musters [1871] 1969: 238).

⁹ La historia de la vida de Casimiro “ilustra muy cabalmente los conflictos entre chilenos y argentinos, así como entre los mismos indios” (Musters [1871] 1969: 44, traducción propia). Su padre había muerto en un encuentro entre los tehuelches y los manzaneros, su madre lo había vendido por licor a un esclavista de Río Negro, por quien fue bautizado. En la estancia de su padrino aprendió a hablar español. A los trece años se escapa y vuelve con los tehuelches. En Puerto Hambre se encuentra con uno de los patagones que había sido cautivo de los indios pero que, habiéndose asimilado, ya era cacique. Los dos van a Chile para pedir protección para Puerto Hambre contra los indios. Casimiro llegó hasta el presidente Bulnes, quien le dio los honores, rango, sueldo y raciones de un capitán del ejército chileno. Volvió a la Patagonia y luego a Río Negro, donde se puso al servicio del gobierno de Buenos Aires. Allí, el gobierno lo reconoció como jefe de los tehuelches y le dio el rango de teniente general del ejército. Lo despachan para la Patagonia, para que funde un pueblo pero, al morir su compañero, deja su misión y se vuelve alcohólico. Él será elegido jefe de los Tehuelches Unidos para ir a discutir ciertos asuntos con los jefes araucanos de Neuquén.

Otros dos jefes araucanos de la tierra de las Manzanas llegan con ellos. Por unos conflictos con el cacique de los manzaneros, los caciques tehuelches Foyel y Quintuhual se habían separado unos años antes (Musters [1871] 1969: 234) y se instalaron al sur de aquel territorio en Río Negro, casi Chubut. Esto sucede, probablemente, en la segunda mitad del siglo XIX. Parece que la causa del conflicto fue la tacañería del jefe manzanero, quien, a decir de los disidentes, no compartía con sus subordinados las raciones de ganado que le llegaban del gobierno de Buenos Aires vía Carmen de Patagones.

Señalo estos hechos porque muestran bastante bien el tipo de cohesión política imperante entre los araucanos argentinos; la posibilidad que ofrecía el territorio para el desplazamiento de disidentes (los ranqueles fueron otro caso, y Calfucurá parece que siguió la misma pauta) y las divisiones y alianzas que producían los intentos de acumulación de la riqueza.

Dice Musters que los pampas del Chupat comerciaban con la colonia galesa instalada en el valle de ese río; mientras que los tehuelches del norte comerciaban con Carmen de Patagones. Estos indígenas, junto con los tehuelches del sur, habían nombrado a Casimiro Cacique General (jefe tehuelche del sur que tenía como pendón la bandera argentina) para ir a parlamentar con los jefes manzaneros (Foyel, Quintuhual y Cheoque) acerca de la defensa de Carmen de Patagones contra Calfucurá. También discutieron su posible intervención en la Guerra de Arauco y consideraron el pedido de Calfucurá para que se aliaran en su planeado ataque a Bahía Blanca y la frontera de Buenos Aires en general (Musters [1871] 1969: 229). El principal argumento para defender Patagones y la colonia galesa eran las ventajas que ofrecía el intercambio con ellas y las raciones de ganado procedentes del Gobierno de Buenos Aires.

Musters cita palabra por palabra unas reflexiones del cacique araucano Foyel, las cuales son enormemente reveladoras:

nuestro contacto de los últimos años con los cristianos (la gente de Valdivia por el oeste y los argentinos por el este) nos trajeron el gusto por la yerba, el azúcar, galletas, harina y otros lujos que no conocíamos pero que han devenido casi necesarios para nosotros. Si les hacemos la guerra a los españoles no tendremos dónde vender nuestros ponchos, cueros, plumas, etc., por lo que es por nuestro propio interés mantenernos en buenos términos con ellos. Además, hay lugar para todos (Musters [1871] 1969: 215, traducción propia).

El cacique también habló sobre la conveniencia de encontrar un paso para Valdivia evitando a los manzaneros y a los pehuenches y, si fuera posible, traer familias de indios desde Valdivia (¿huilliches?) para cultivar algunos valles de la costa sur del río Limay. Evidentemente, estos araucanos no tenían ya sus lealtades puestas al servicio de los mapuches, pero un sentimiento de ambivalencia se expresó por boca de un hermano mayor del cacique Quintuhual, quien le decía a Musters en castellano que “... los chilenos están entrando por un lado y los argentinos por el otro, por lo cual los indios serán borrados de la faz de la tierra o, sino, deberán pelear por su existencia” (Musters [1871] 1969: 224, traducción propia).

Otra actitud mostraban los manzaneros. Al decir de los del sur (Foyel, Quintuhual y los tehuelches), los manzaneros –que controlaban a los pehuenches y a los

chollos¹⁰— odiaban a todo extranjero. Pero ellos dependían de los tehuelches para obtener las cubiertas de los toldos y las pieles de guanaco que enviaban a Chile, donde se hacían ponchos que volvían —entre otros— a los tehuelches vía manzaneros (Musters [1871] 1969: 126 y 236). Además, recibían la ración anual de ganado del Gobierno Argentino, el cual enviaba emisarios para asegurar la lealtad de los manzaneros y recordarles las ventajas de recibir raciones. En un concejo presenciado por Musters, el cacique manzanero expresó que:

algunos jefes indios de la Araucanía habían ido a pedirles ayuda en su guerra en Chile. Que en un principio él se había rehusado a recibirlos pero al fin los había escuchado y, pensaba, que era muy probable que él mandara una pequeña fuerza para ayudar a sus compatriotas (Musters [1871] 1969: 236, traducción propia).

En el concejo se resolvió enviar un mensaje a Calfucurá para que limitara sus hostilidades a Bahía Blanca, y en el cual se expresaba que todos ellos iban a defender Carmen de Patagones de sus ataques.

Por su parte, Carmen de Patagones tenía interés en conservar la paz con los indios, ya que exportaba directamente a Inglaterra cueros y sebo producidos en un saladero cercano, más sal, trigo, plumas de ñandú, cueros que obtenían de los indios y algunos ponchos y mantas para montar. No es extraño pensar que algunos ponchos y mantas producidos por los mapuches hayan sido usados en Inglaterra, para mediados del siglo XIX, exportados desde Carmen de Patagones.

Pero este sistema político de cacicazgos con constantes redefiniciones de alianzas no podía impedir que algún capitanejo decidiera malonear para asegurarse riqueza y fama. Musters comenta que esto, más la corrupción de algunos burócratas e intermediarios —que se quedaban con la mayor parte de las raciones para los indios— era una amenaza para la política liberal del Gobierno de Buenos Aires. Musters hizo su expedición en 1869 y escribió su libro en 1871. Unos años más tarde, la línea dura de la filosofía sobre el indígena hará su definitiva aparición en Buenos Aires, basada, en parte, en esos argumentos para dar a Roca el poder de exterminio sobre el indígena.

Los ranqueles van a instalarse fundamentalmente en el norte de lo que es hoy la provincia de La Pampa. Al parecer, fue un grupo pehuenche disidente que emigró circa 1780 (Serrano 1930: 148). Para 1812, el grupo ranquel era pequeño y estaba go-

¹⁰ Aquí hay una enorme confusión de nombres. Por un lado, Musters habla de los picunche al norte de los manzaneros. Yo creo que son pehuenches. Por otro lado, dice que los picunches son los chollos que viven en el lago Nahuel Huapí, que queda al suroeste de los manzaneros. No he podido encontrar a estos chollos en el libro de Steward ni en ninguna otra fuente a mi alcance. Me parece que son los poyas de que habla Cooper (Cooper 1963a: 160). Estos chollos controlaban algunos pasos de la cordillera y saqueaban a los viajeros si no tenían un salvoconducto. Por el lado este de la Cordillera, quien daba los salvoconductos era el cacique de los manzaneros. Según Musters, unos indios de Valdivia (¿huilliches?) esperaron un año hasta recibir el salvoconducto que les permitiera cruzar la Cordillera, con el objetivo de llegar al lugar del encuentro entre los tehuelches y los araucanos para poder participar en el trueque general que se desarrolló al mismo tiempo que la conferencia política.

bernado por el jefe Máscara Verde. Nuevos contingentes procedentes directamente de Chile se sumaron al grupo que, a la muerte de Máscara Verde, pasa a ser gobernado por el moluche Yanquetruz (Franco 1967). En 1840, el jefe más importante era Painé, y para 1870 lo fue su hijo Mariano Rosas con su toldo en Leuvucó o Leubucó.

Según dice Mansilla, el cacique Ramón y el cacique Baigorrita eran subalternos de Mariano, aunque en varios pasajes del libro, tanto Mansilla como Mariano Rosas coinciden en la democracia fundamental de los indios. Los acuerdos internos y externos eran aprobados o desaprobados por unanimidad de jefes, segundos y oyentes que, apiñados alrededor del concejo de jefes, aprobaban con gritos y exclamaciones. La influencia de Mariano se ejercía antes de que se reuniera el concejo formal, de manera que era una democracia con influencia personal. Mansilla se asombra y se admira por la habilidad parlamentaria de los ranqueles. A Mariano, Rosas lo llama “el Bismark de las pampas”.

Los tres jefes ranqueles eran cristianos bautizados. Mariano Rosas era ahijado de Juan Manuel de Rosas, quien le da su apellido. Esto forma parte de la estrategia de Rosas antes de ser gobernante. Cuando Rosas llega al poder, cambia a una filosofía de mano dura y hace su expedición al desierto; luego revierte otra vez la actitud primera. Baigorrita era ahijado de un ex oficial unitario.

LAS IDEAS CRIOLLAS SOBRE LA INTEGRACIÓN NACIONAL MODIFICAN LA SOCIEDAD INDIA

A esta altura de la exposición, debemos hacer una digresión sobre las filosofías oficiales acerca del problema del indio en Buenos Aires y las provincias. Es importante recordar que desde 1810 hasta 1880 se debate la integración nacional. Son los años de la anarquía, los años de la dictadura de Rosas, de la batalla de Caseros, de la Constitución Nacional, de la guerra con el Brasil y de la guerra con el Paraguay. Los años en que se va formando una oligarquía nacional basada en la monoproducción agropecuaria cada vez más dependiente del mercado y el capital financiero inglés.

Todo esto no es ajeno a los indígenas y a sus relaciones con el poder de turno, y en varios sentidos: a) los indios prestan su alianza a los distintos caudillos y a los distintos jefes u opositores de revueltas y revoluciones. Promesas y tratados se hacen y deshacen con suma facilidad por ambas partes, aunque con más facilidad por parte de los criollos; b) como producto de guerras, conflictos internos y cambios tecnológicos que se operan en la sociedad criolla, se va formando una sociedad marginal cuyos oficios ya no son necesarios y cuya cultura tradicional no puede amoldarse a los cambios que implica la formación del estado. Este agregado –que podríamos llamar lumpen– es la carne de cañón de los fortines, los movilizados en batallas y conflictos, las víctimas más frecuentes de leyes que ellos desconocen y que son manejadas a capricho por los grupos de poder.

Muchos de ellos abandonan la sociedad criolla y “se van a los toldos”. En las tolde-rías de los ranqueles hay de todo: blancos, indios, mulatos, negros, mestizos, paganos, desilusionados de la civilización, desertores del ejército, criminales, etc. Los refugiados podrían clasificarse en tres tipos: a) delincuentes y contrabandistas cuya bravura

apreciaban los indios; b) desertores del ejército y guardia nacional o paisanos cansados de soportar el régimen de las levas; c) refugiados políticos, tanto unitarios como federales (Páez 1970). Los refugiados blancos ocupaban, a veces, posiciones políticas y militares de importancia entre los indios. Algunos actuaban como lenguaraces o escribientes en la abundante correspondencia entre los jefes y los puestos de frontera y el gobierno. Por ejemplo, Calfucurá tenía un secretario francés. La mayoría de los blancos tomaban parte en los malones y los más destacados dirigían esos malones.

A esta población se suman los cautivos. Algunos de ellos, ya acostumbrados, no querían volver a la civilización; otros vagaban como alma en pena, otros eran vendidos por una botella de licor y todos servían como rehenes. Algunos cometían suicidio, otros se ponían al servicio del indio y dirigían malones, otros maloneaban aunque no quisieran, porque eran obligados por sus dueños. Algunas mujeres eran felices con su esposo indio y aprendían a vivir en poliginia, otras era castigadas y otras simplemente no se adaptaban. Rotos chilenos, desertores chilenos se sumaban a las tolдерías.

Todo esto aumenta la complejidad de lealtades, de temores y traiciones. Parecería que el cacicazgo más amplio se habría hecho más necesario. Mientras, la sociedad criolla se hace también más compleja y aparecen y desaparecen los llamados padres de la patria, caciques de la civilización, de Buenos Aires, de la modernización.

Dadas estas complejidades, no es extraño encontrar, en el siglo XIX, caciques indios que impiden los malones de otros, que sacan el botín a los victoriosos y devuelven los animales a sus dueños originales.

FILOSOFÍAS, ECONOMÍAS Y TECNOLOGÍAS

En Buenos Aires se suceden, unos a otros, los períodos de la filosofía de la aniquilación con los de absorción y colonización. Pero la base económica de esas ideologías sigue un proceso gradual acumulativo que va a dejar a los defensores de la asimilación como unos “soñadores románticos” frente a los realistas que adaptan su ideología al sustrato económico. El país va siendo cada vez más sensible a los cambios de la economía europea, sobre todo la inglesa. El año 1880 marca el comienzo de período de entrega absoluta al capitalismo financiero en expansión.

Luego de unas campañas punitivas en 1725 y en 1746 y de la creación del Cuerpo de Blandengues para cuidar las fronteras, el trato con los indios cambia, de hecho, con el Virrey Loreto, quien alrededor de 1789 comienza una época de conquista por medios pacíficos para tenerlos quietos. Ya estaba asegurada la franja que iba desde Mendoza a Samborombón, y con ello las comunicaciones con Chile y el Alto Perú.

Para 1796 ya había dos concepciones en pugna en la sociedad platense. Por un lado, la posición de Chiclana, que era la pacífica, la de la progresiva colonización y absorción del indio al cristianismo y al trabajo de la tierra. En 1802, el Comandante Martín Cáceres afirmaba “a los pampas que se extienden hasta Valdivia en el Reino de Chile [...] sólo con regalos se les tiene quietos. Desde el gobierno del Marqués Loreto que los supo atraer y conciliar con agrado y dádivas están muy sosegados” (Páez 1970). En 1810 se hablaba de que los indios se habían ofrecido como combatientes

junto con los españoles contra las invasiones inglesas de 1806-1807. Julio Rinaldini, en su libro *Buenos Aires*, habla de unos caciques de la pampa que ofrecen al gobierno de Buenos Aires 20.000 indios de pelea con cinco caballos de repuesto cada uno, para enfrentar a los ingleses (Arciniegas 1944: 388).

Los tributos y regalos del Gobierno Argentino tenían también como función rescatar cautivos, con lo cual la producción de cautivos se hacía muy ventajosa para el indio. Pero los indios comenzaron a depender de las raciones y en sus listas de pedidos incluían no sólo centenares de cabezas de ganado sino otras cosas, como por ejemplo, pomada para el pelo y zapatos de taco Luis XV para sus mujeres (Páez 1970). La otra filosofía era mantenida por Undiano, jefe militar de Mendoza, quien favorecía la conquista rápida y amplia hasta el río Negro.

Esta diversidad de filosofías parece coincidir con un cambio de producción de cuero, sebo y astas al tasajo —es decir, carne salada— para lo cual no sólo se hacía importante la carne del ganado sino la sal para conservarla y convertirla en producto de exportación. El mercado para el tasajo lo constituían Brasil, Cuba y el sur de Estados Unidos, donde se da la producción de algodón, materia prima para la industria textil de Inglaterra, la que hasta ese momento era producida en los mismos campos ingleses. Para fines del siglo XVIII, Inglaterra cambiará sus ovejas por vacunos, ya que no acepta el tasajo sudamericano. Así, el mercado de tasajo comienza a declinar y, para 1830, la cría de oveja para exportar tiende a reemplazarlo, con lo que se gana el mercado inglés.

De manera que 1810-1815 señala el florecimiento de la industria del saladero. Se valora más la hacienda y se hace necesario asegurar los campos de pastoreo. En 1815 se acaba la pax romana adoptada por Chiclana y realizada por Loreto. Comienza un período de agresión entre los competidores por el ganado vacuno: los indios y los gauchos. Se establece una ley por la cual todo individuo sin propiedad u ocupación conocida debe servir a alguien por dos años o irá a la frontera por cinco años. En 1816, Pueyrredón alienta a los ciudadanos de Buenos Aires a contribuir con fuerzas y dinero para organizar expediciones contra los indios a cambio de la posesión privada de las tierras que se conquistan. Se forman otros cuerpos especiales, como los Colorados del Monte de Rosas. Rosas era uno de los principales dueños de saladeros, pero en esa época propone, al igual que Ramos Mejía, acoger y utilizar a los indios en los establecimientos ganaderos; esta política le va a reeditar con creces. En 1820, los indios atacan Lobos y Salto bajo las órdenes de un emigrado chileno José Miguel Carreras y el cacique ranquel Yanquetruz. Como reacción, Martín Rodríguez, desde Buenos Aires, intenta empujar la frontera hacia el oeste. La campaña de Martín Rodríguez es un fracaso completo, ya que, guiado más por su ideología de exterminio que por estrategia, ataca pueblos de indios ya pacificados y absorbidos y también ataca a Ramos Mejía en su estancia Miraflores. Rodríguez acusaba a este último (de proteger a los indios e incluso de instigar los malones para su propio provecho (en esto último pudo haber estado acertado, ya que se sabe que la ausencia de alambrados y el robo de hacienda entre los criollos eran cosas corrientes, y que el que disponía de más fuerzas recolectaba más ganado).

En 1821, indios adictos a Ramos Mejía y guiados por Molina, capataz de Miraflores, destruyeron Dolores, la primera ciudad al sur del río Salado, fundada en 1817.

Al año siguiente, los indios atacan las estancias de Rosas, Pergamino y Salto. En este último punto son derrotados por Rauch, un ex oficial prusiano que comenzó a especializarse en la guerra contra el indio.

En 1823, Martín Rodríguez hace una segunda expedición, con la cual llega a unos 300 kilómetros en la parte sur de la frontera. Estanislao López ataca la pampa central desde Santa Fe. En 1824, Martín Rodríguez hace una tercera expedición que culmina en otro fracaso. Una de las variables más importantes de este fracaso es la falta de conocimiento de la zona. Se crea otro cuerpo especial llamado el Regimiento de Lanceros, y se prueba otra vez la diplomacia encabezada por Rosas. Se hacen pactos con un centenar de grupos indígenas, pero esto no dura mucho.

El gobierno de Rivadavia establece la ley de enfiteusis, que resulta en el reparto de nuevas tierras a 538 individuos. Rauch sigue sus campañas exterminadoras contra todo indígena (niños, mujeres, ancianos) que encuentra en su camino. En 1827, apoyado por el cacique Catriel, llega hasta cerca de Bahía Blanca, pero en 1829, en un lugar llamado Las Vizcacheras, es tomado prisionero y degollado por los indios como acto de represalia.

En 1832, Rosas toma la posición del exterminio y organiza una expedición total al mando de Facundo Quiroga. En 1833, tres columnas en la zona argentina y una en la zona chilena debían avanzar hasta las márgenes del río Negro. Punto final: el País de las Manzanas. La columna chilena al mando de Bulnes defeccionó; las dos que debían venir desde Mendoza y Córdoba no pudieron seguir su camino por el clima y por la falta de conocimiento del terreno. La única que tiene éxito es la de Rosas, quien no sólo cambia la tecnología militar –buena caballada, artillería liviana– sino que lleva un científico que era un veterano del desierto, un topógrafo y un astrónomo. Mientras marcha hacia Neuquén, incorpora una cantidad de indios pampas más unos araucanos chilenos llamados vorogas que habitaban las cercanías de Bahía Blanca.

El gobierno de Buenos Aires tiene que atender problemas surgidos en el noreste. Estará bastante ocupado en esta región desde 1844 hasta 1870, cuando termina la guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay. Por otro lado, Chile comienza a poblar la Patagonia, por lo cual Rosas presenta sus quejas formales. Todo esto facilita la continuación de malones y la frontera se retrotrae otra vez.

¿Cómo explicar la expedición de Rosas? Sin duda, ya la sociedad bonaerense era lo suficientemente compleja como para que hubieran actuado muchas variables pero, yendo a las cosas fundamentales, podemos observar lo siguiente: sabemos que los malones tenían un efecto desastroso para las estancias a las que el mercado de tasajo exigía mucho, pero esta producción necesitaba la sal de las Salinas Grandes, al oeste de Buenos Aires. Esta área estuvo controlada por los araucanos varogas desde no sé cuando hasta 1834. El gobierno de Buenos Aires tiene mucho interés en asegurar la amistad o el sometimiento de estos indios y de todos los que podían invadir esos dominios y obstaculizar la explotación de las minas.

Pero algo más pasa cerca de Buenos Aires. El mercado inglés reclama más materia prima para su industria textil. Los alrededores de Buenos Aires se poblarán de ganado lanar, el que desplazará el ganado vacuno, que va perdiendo el mercado de tasajo en las economías esclavistas de América.

Para 1830 ya la Argentina comienza a exportar lana de calidad, después de un arduo trabajo de mejoramiento de la hacienda ovina. Ya para 1847, las treinta leguas a la redonda de Buenos Aires eran un sólo criadero de ovejas (Ortiz 1955: 58). El ganado vacuno se desplaza hacia el suroeste; para allá irá la máxima extensión de la frontera¹¹.

Mientras tanto, la parte norte de la frontera está más quieta, creemos que porque no se veía la utilidad de la pampa seca. En 1836 se hace una alianza con los ranqueles, la cual no se define muy bien pero permite cierta tranquilidad por ambos bandos. Rosas ensaya alianzas a través de padrinazgos y es en esta época que hace su aparición el personaje más destacado de la pampa: el cacique Calfucurá, “el Waterloo de las tacuaras”, como lo llama Franco (Franco 1967).

Calfucurá era oriundo de la zona chilena de Liona (o Llaima, al sur del Caracutín). Su llegada a las Salinas Grandes del oeste de Buenos Aires en 1834 fue un tanto extraña. Hay dos explicaciones posibles. Una es un poco confusa, y dice que Calfucurá pasó a territorio argentino luego de ser derrotado por la indiada varoga de Pankilef y Aillan en la Batalla de Malal Kael circa 1830 en Chile, y que cuatro años más tarde llega a las Salinas Grandes para consumar su batalla contra los vorogas. Otra versión dice que fue llamado por Rosas para derrotar a los vorogas, cuya alianza con el gobierno era muy débil¹². Lo cierto es que Calfucurá y los vorogas de Rondeau se enfrentan en Mesallé. Los vorogas se dispersan, Calfucurá se establece en Chilihué y entra en relaciones diplomáticas con Rosas. A los pocos años es jefe absoluto de la Confederación de las Salinas Grandes y recibe una ración anual de ganado, yerba, aguardiente, objetos de platería, etcétera.

Desde allí detenía algunas invasiones procedentes de Chile, aunque amparaba algún pequeño malón que otro. En 1837 ataca a unos aucas trasandinos que después de un malón vuelven sobre sus rastros llevándose 10.000 cabezas de ganado. Calfucurá los ataca en nombre de su alianza con Buenos Aires y se queda con todo el botín como premio a su lealtad... otorgado por sí mismo.

Cuando cae Rosas, Calfucurá se alía con Urquiza, ataca Buenos Aires y realiza malones devastadores en Azul y la frontera oeste, de manera que para 1855 la frontera vuelve otra vez a los límites de antes de Rosas, en 1832.

Pero la política no es tampoco muy estable. Los caciques Catriel y Cachul se separan de la Confederación de las Salinas Granes y se instalan hacia el este, en Tapalqué y Azul. El gobierno de Buenos Aires nombra a Catriel Cacique Mayor y Comandante Mayor de las Pampas, con sueldo y prerrogativas propias del estatus militar. Mientras,

¹¹ Para esta época, se usaba el cerco vivo desde finales del siglo XVIII. Anteriormente, los animales de todos los vecinos pacían libremente lo que originaba constantes conflictos. El cerco vivo comenzó con pitas y tunas, pasó al tala, luego al apindá. Sarmiento, desde EE.UU. recomendó el uso del *osage-orange* que se utilizaba en ese país. Halbach fue el primero que alambrió todo su campo en 1855. El alambre de púas, inventado en EE.UU. en 1867 y perfeccionado en 1874, se exhibió en Buenos Aires en 1878. Su uso intensivo comenzó inmediatamente.

¹² Franco dice que Rosas le escribió a Aldao en 1841 (citando la *Revista Nacional* XXV 1898) diciéndole que él (Rosas) había invitado a Calfucurá a establecerse en las Salinas si avanzaba contra los voroganos (Franco 1968: 121-122). Creemos que Rosas no tenía necesidad de esto, porque Calfucurá seguía su enorme pelea contra los voroganos donde estos estuvieran.

Urquiza, desde Entre Ríos, apoya y destaca la figura de Calfucurá. La profunda división entre los criollos de Buenos Aires y los del resto del país se reflejará entre los caciques indios de la pampa.

En 1857 hay una ofensiva del ejército de Buenos Aires. Calfucurá es vencido en dos batallas al este de Sierra de la Ventana. Se repliega a Pigüé, al norte de las sierras. En 1858, Emilio Mitre recibe órdenes de desalojar a los ranqueles de Leuvucó. La expedición no llega a destino por falta de conocimiento de la zona y falta de adaptación tecnológica a la situación. Se decía que era un ejército afrancesado. Calfucurá ataca otra vez y sigue sus ataques hasta 1866, cuando los porteños estaban en la guerra del Paraguay.

Los caciques de Catriel se sublevan y son reprimidos por el ejército de Buenos Aires. Calfucurá sale a apoyarlos pero, por alguna razón de manipuleo que desconozco, aquellos caciques se unen otra vez al ejército porteño y derrotan a Calfucurá en San Carlos. Para 1869, Calfucurá pide ayuda a los ranqueles, a los manzaneros y a los Tehuelches Unidos para un ataque a lo largo de todas las fronteras, Bahía Blanca y Carmen de Patagones. Como ya dije antes, todos le niegan su apoyo y le permiten sólo el ataque a Bahía Blanca. En 1872, realiza su último ataque a la frontera. En 1873, muere Calfucurá y le sucede su hijo Namuncurá, que jura a su padre no entregar Carhué (las salinas) a los huincas.

Mientras tanto, en Buenos Aires, algunos insisten en la filosofía de la pacificación. Aunque Mansilla fue separado del ejército cuando volvió de su expedición a los ranqueles con un tratado de paz¹³, su actitud humanística es compartida por varios. Se prepara la revolución de 1874, por la cual sube al poder Alsina, quien participa de la filosofía de la pacificación. Pero hay que hacer algo para evitar los malones y Alsina resuelve hacer una zanja en toda la extensión de la frontera, aunque sólo se hacen 60 leguas, desde Trenque Lauquen hasta casi Carhué.

Esta zanja no da muchos resultados, pero tampoco es del todo ineficaz. Según el Comandante Prado, los indios no tenían problema para pasarla en dirección hacia el este pero, cuando volvían a sus toldos o en dirección a Chile con el ganado robado, encontraban cierto inconveniente en cruzarla. Mientras el malón hacía la ofensiva, algunos indios se quedaban en la línea de la zanja buscando el paso más propicio para el ganado; una columna de humo le señalaba este paso al malón. Pero esta tecnología de la comunicación también llevaba el mensaje a los fortines, desde donde salían los soldados en esa dirección para cortar la retirada al malón. La tecnología india, hasta ahora absolutamente superior, comienza a ser disfuncional. A partir de 1875, tendrá que competir con un medio de comunicación superior: el telégrafo militar.

Ya desde 1868 los indios se encontraron con otra sorpresa tecnológica: el alambrado. Los indios estaban acostumbrados a ver los cercos vivos o de palo a pique desde lejos. Sbarra relata cómo en el sur de Córdoba, los indios que atacaban los campos de un inglés se paran en seco ante el potrero alambrado y se retiran (Sbarra

¹³ Mansilla tenía la misión de volver con un tratado de paz el que incluía “la compra de posesión de una parte del territorio ranquel” (Mansilla [1870] 1966: 31, subrayado en el original) para el ferrocarril que uniría Buenos Aires con Mendoza.

1955: 60). En 1872, el fortín Sarmiento, al sur de Córdoba, está por ser atacado por los indios durante la noche. Los habitantes del fortín habían terminado de alambrar la plaza el día anterior, es decir que el alambrado estaba firme como una roca. Los indios atacaron el fortín sin ver el alambre, rodaron en montón y fueron fácil presa para los pobladores del fuerte.

Pero otro aspecto de la tecnología huinca será más decisivo: el relevamiento topográfico de la pampa. El conocimiento que tenía el indígena después de tantos siglos de ocupación sólo será superado por la observación científica. Tembladerales que se tragaban tropas enteras, lagunas saladas y ponzoñosas, enormes distancias sin una gota de agua, falta de leña, pastos malos para los caballos, todo debía ser conocido si se quería tener éxito. El fracaso de la primera y la tercera expedición de Martín Rodríguez, el de las columnas que tenían que venir desde el norte en la expedición de Rosas, el fracaso de Emilio Mitre contra los ranqueles y otros cientos de incidentes desafortunados debido al desconocimiento del medio impedían el éxito de las campañas.

Ya desde 1805 salen expediciones en busca de información geográfica e información sobre los hábitos de los indios. Luis de la Cruz sale de la Concepción, Chile, hasta Melincué, mientras que Pedro García sale a las Salinas Grandes. La expedición de Rosas de 1833 lleva, como ya señalamos antes, un científico, un topógrafo y un astrónomo. Musters, en 1871, envía sus observaciones sobre la Patagonia y Río Negro al Instituto Geográfico de Londres. Mansilla tiene la expresa misión de conocer el territorio ranquel y sus comunicaciones con las tolderías de Calfucurá y los caminos a Chile. Su libro es premiado por el Congreso Internacional Geográfico de París. En 1872 se hace una exploración del País de las Manzanas, en 1873 se realiza la exploración de Santa Cruz y en 1874 se nombra al perito Moreno jefe de la Comisión Exploradora de los Territorios del sur. En 1860 se hace el relevamiento topográfico de Carhué.

En 1875-76 se realiza la última gran sublevación indígena. Catriel, por influencia de Namuncurá, rompe su alianza con los criollos. Namuncurá, al frente de la Confederación de las Salinas Grandes, Pincén¹⁴ por el norte de Buenos Aires y Baigorrita por los ranqueles, atacan toda la frontera. Todos estaban apoyados por 1.000 lanceiros mapuches que habían llegado desde Chile con el expreso propósito de participar en el botín. Los atacantes se llevan 300.000 cabezas de ganado y unos 500 cautivos. Un posterior ataque de Pincén y el ejército reaccionará para detenerse recién frente a la Cordillera.

Desde 1877, Roca, ministro de guerra, auxiliado por la nueva tecnología del telégrafo, la introducción del Winchester, el Remington y los revólveres Smith & Wesson, adquiridos por el ejército en 1873 con una oficialidad experimentada en la guerra del Paraguay, prepara un plan de lentos pero decisivos avances sobre el indio. La

¹⁴ Pincén fue el único cacique en toda la pampa que nunca pidió raciones ni hizo alianzas con los criollos. Se dice que había nacido en Carhué, aunque otra versión decía que era hijo de cristianos de Renca, actual provincia de San Luis.

Cuando era prisionero le preguntaron por qué se había separado de Calfucurá, y contestó que porque era indio argentino y Calfucurá era vorogano de Chile, usurpador de nuestra tierra.

campaña es una campaña moderna, con un cuartel general que se comunica con las distintas columnas y coordina los movimientos futuros.

Ya para principios de 1879, los principales caciques de la pampa de Buenos Aires estaban vencidos. Los que quedaban, obligados a retirarse a la pampa seca, encuentran que su supervivencia era casi imposible. Para abril de 1879, Roca organiza su gran campaña, la que, ya vencidos los indios es –a decir de sus enemigos políticos, Sarmiento entre ellos– un paseo militar por la pampa. De todos modos, hay algunos encuentros entre los indios y las cuatro columnas que avanzan desde todas las direcciones. Una de esas columnas bajaría por el este de la Cordillera para tapar la retirada a los grupos que trataran de refugiarse en ella o de pasar a Chile. Otras campañas en la Cordillera y la Patagonia concluyen la ocupación de todo el territorio indio en 1855.

Namuncurá y sus indios serán dejados en una reducción al margen del río Negro con 20.000 hectáreas de tierras, Pichihuinca y Trepalarafú reciben unas 9.699 en la pampa central y Sayhueque, cacique manzanero quien se rinde en Junín de los Andes en 1885, recibirá unas 20 mil en Chubut. Los criollos se reparten en propiedad privada 34.006.421 hectáreas. Un grupo de 24 personas recibieron cada una parcelas que oscilaban entre 200.000 y 650.000 hectáreas, el resto recibirá un poco menos. Según el comandante Prado, una hectárea en el oeste de Buenos Aires valía 0,25 centavos en 1870; para 1907 ya valía 250 pesos (Prado [1907] 1960: 140). Hasta el comandante Prado, defensor del gaucho y del exterminio del indio, escribía en 1907:

al verse después despilfarrada, en muchos casos, la tierra pública marchanteada en concesiones fabulosas de 30 y más leguas (una legua = 16.000 Has aproximadamente); al ver la garra de favoritos audaces clavada hasta las entrañas del país y al ver cómo la codicia les dilataba las fauces le provocaba babeos innobles de lujurioso apetito, deban ganas de maldecir la gloriosa conquista, lamentando que todo aquel desierto no se hallase aún en manos de Reuque o de Sayhueque (Prado [1907] 1960: 12).

Todo esto indica la profunda motivación de los criollos de Buenos Aires en la campaña de Roca. Ya vimos cómo la lana había desplazado al ganado vacuno en los alrededores de Buenos Aires, y que hizo su conquista definitiva para la década de 1840. La oveja y el saladero se enfrentaron en la batalla de Caseros, la lana gana el poder político.

La época de la lana se caracteriza por el virtual desalojo del vacuno y su expulsión hacia la periferia. [...] Los productores de lana, muchos de ellos ingleses, vascos e irlandeses producen solo el tipo de lana que le reclaman los tejedores británicos, belgas y franceses los cuales hasta envían gratuitamente reproductores destinados a la refinación de la majadas (Ortiz 1955: 89-90).

Pero las cosas no quedan así. Para la década del cincuenta, los ingleses necesitaron carne, ya que su propia producción no abastecía a la población industrial, que se había duplicado desde los principios del siglo XVIII. La posibilidad de superar este inconveniente en forma económica llevará a Inglaterra a estrechar sus vínculos con Nueva Zelanda, Australia y el Río de la Plata.

En 1856, algunos estancieros comienzan a dedicarse al refinamiento de la hacienda vacuna. Para 1868, el gobierno sanciona una ley que propone un premio al inventor de una máquina frigorífica. En 1876, el vapor *Le Frigorifique* parte desde Francia a Buenos Aires, y en 1883 comienza a operar el primer establecimiento frigorífico en el país. La carne comienza a desplazar a la lana, pero los interesados evitan el conflicto y llegan a una solución: la pampa húmeda será para los vacunos, la pampa seca para los laneros. El indio... sobra.

A todo esto, ¿qué había estado pasando en Chile durante el siglo XIX?¹⁵ Para fines del siglo XVIII, el gobernador de Chile decide visitar la parte septentrional de lo que había sido territorio mapuche, prácticamente abandonado desde los esfuerzos de Valdivia y destrozado por los malones mapuches a mediados del siglo XVII. El motivo de esta visita era asegurar los territorios del sur para España en caso de una guerra con Inglaterra. Con este fin hace un tratado de paz con los araucanos en 1793.

En 1843, Chile ocupa el Estrecho de Magallanes y comienza su colonización definitiva. El interés por la Patagonia llevará a Chile y a la Argentina a unas tensiones y conflictos que se resolverán en 1881, cuando Chile renunció a sus expectativas de posesión de la Patagonia.

El conflicto sobre el sur, sumado a las dos guerras de Chile contra Perú y Bolivia, envuelven a los dos países en alianzas y desacuerdos. Son los desacuerdos los que se van a invocar en el siglo XIX para justificar las acciones militares sobre la pampa, con toda la consecuencia que esto implica sobre la citación del indígena. Durante la primera guerra con el Perú y Bolivia, el Gobierno Chileno consigue la alianza de Rosas, aunque no había intervenido activamente en ella. Antes de esta guerra de 1837, Rosas había hecho la expedición al desierto, de la cual ya hablamos. La columna del general chileno Bulnes defecionó; uno de los motivos explícitos de la campaña fue la amenaza chilena sobre la Patagonia. Los indios, empujados por Rosas, se refugian en la Cordillera o en Chile.

Después de su campaña, Rosas vuelve a la filosofía de los tratados y pactos con los indios, mientras promete su adhesión a Chile contra Perú y Bolivia. Tal vez, una de las razones haya sido la esperanza de romper la influencia británica que apoyaba a la Confederación del Perú y Bolivia. Ente la campaña de Rosas y la guerra de Chile, Calfucurá aparecerá en la pampa, dizque llamado por Rosas. Al parecer, todos estos hechos están conectados entre sí.

En 1866, Chile ejerce una enorme presión sobre el territorio de los mapuches, los que son empujados contra la Cordillera dentro de un arco que va desde el alto Bio-Bio hasta Villarrica, pasando por Los Sauces, Purén y La Imperial. Chile está ocupando con más vigor el sur de su territorio, mientras la Argentina entra en guerra con el Paraguay. Los malones de Calfucurá se intensifican. En 1867, el gobierno argentino dicta una ley de ocupación completa hasta el territorio de Río Negro. ¿Están relacionados todos estos hechos?

¹⁵ Lo que sigue sobre Chile será una síntesis de todas las fuentes presentadas en la bibliografía que están relacionadas con el tema.

Durante el siglo XVIII, los mapuches se dispersan por la pampa cambiando sus artesanías por ganado, el cual trocaban con los españoles por armas y alcohol. También participaban en saqueos junto con los araucanos-argentinos; parte de botín salía rumbo a Chile. ¿Adónde? ¿A quiénes? ¿Cómo? Creo que se hace necesario explorar las relaciones de paz entre los mapuches y los hacendados chilenos del sur.

Para la década de 1870 se escuchan en Buenos Aires inflamatorios discursos acusando a Chile de pretensiones expansivas hacia el este. Como estrategia militar se imponía hacer desaparecer la frontera india de la pampa y establecer una línea de fuertes desde Mendoza hasta Nahuel-Huapí y desde allí a Carmen de Patagones.

Ya desde 1875, Roca, comandante del ejército, escribía a Alsina, ministro de guerra: “La tribu de Mariano Rosas disminuye, es cierto, pero muy lentamente. Para hacer la conquista por medios pacíficos se necesita tiempo y paciencia” (Olascoaga [1880] 1930: 15). Cuando Roca sea ministro de guerra mostrará que su paciencia no es mucha, no porque él no hubiera sabido esperar (supo trabajar muy bien para lograr su presidencia) sino porque la clase a la que él representaba no estaba dispuesta a esperar mucho.

En 1876, Roca escribía al redactor de *La República* dando detalles sobre la ventaja de hacer una campaña hasta Neuquén. Entre otras cosas, decía que de ese modo se podría cortar para siempre el comercio ilícito que desde tiempo inmemorial hacían con la hacienda robada por los indios las provincias del sur de Chile: Talca, Maule, Linares, Nuble, Concepción, Arauco y Valdivia (Olascoaga [1880] 1930: 40). Calculaba que la cantidad de ganado robado anualmente era de 40.000 cabezas, de las cuales la mayor parte las vendían los pehuenches que vivían en perfecta armonía y paz con la república chilena. Otra ventaja sería la de impedir que Calfucurá y Catriel recibieran refuerzos de sus aliados de la Cordillera. Además que, de esa forma, los indios comprarían en el país lo que le trajeran las caravanas chilenas.

Agrega que los caciques de esas tribus (no está claro si alude exclusivamente a los pehuenches) recibían sueldo del gobierno chileno para hacer respetar los intereses y la vida de sus ciudadanos. Dice que otros caciques hacen de capataces de hacendados chilenos durante la invernada de los animales y otros arrendaban sus tierras a ganaderos chilenos.

Habla de un paso por la cordillera de los Vientos (que podría ser el extremo sur del territorio de los pehuenches de esa época) y de otro paso a la altura de Villarica que pone en comunicación a los huilliches... y otras tribus de las Manzanas, con la provincia de Valdivia. Es decir, dos pasos que no van a dar directamente a territorio mapuche. Roca no nombra a los mapuches ni una sola vez (no le sirven para acusar a Chile de nada). Pero, salvo esta pequeña omisión, lo demás tiene algún sentido.

Si es el auca el que participa de los grandes malones, el que junto con otros extiende su red de intercambio en la pampa y el que, en última instancia, consigue el ganado; pero este ganado llega a las manos de los hacendados chilenos del sur vía pehuelches huilliches, ¿no estará en el interés de todos estos beneficiados proteger a esos abnegados proveedores?

Olascoaga, quien es un fervoroso defensor y admirador de Roca, agrega otros comentarios y no repara en comprometer directamente al gobierno chileno diciendo que es éste el que estimula a los indios en el robo del ganado.

No es difícil concebir que desde las primeras manifestaciones de esta riqueza [ganado en las pampas] [...] debió ponerse en actividad el instinto merodeador el instinto merodeador de los indios que la habitaban y el Gobierno de la parte oriental de Los Andes, pudo [muy sutil], a partir de la época citada, haber fijado su atención en el movimiento de comercio de vacas robadas (Olascoaga [1880] 1930: 137).

Más adelante agrega: “Las poblaciones chilenas prosperaban rápidamente al impulso de aquel negocio en el que los indios eran *corredores* activos” (Olascoaga [1880] 1930: 138, subrayado en el original). ¿Es todo esto simple paranoia demagógica?¹⁶

En la década de 1880, la oligarquía vacuna se consolida en la Argentina; mientras que, al parecer, en Chile se consolida la oligarquía cerealera. Parece que el gobierno chileno no ayudó al argentino a encerrar al mapuche, pero el vencedor de la Guerra del Pacífico tampoco se opone a la operación y, es más, en 1881 Chile renuncia a la Patagonia. ¿Estaba la Argentina haciéndole un favor a cierto determinado grupo de chilenos? En resumen, ¿los cerealeros chilenos del centro veían con simpatía la decadencia de los hacendados del sur? Enzo Falleto sugiere que:

las idas y venidas en la guerra contra los indios araucanos y la Guerra del Pacífico contra Perú y Bolivia pueden señalarse como relacionadas con los flujos de la economía mundial. Los araucanos habitaban las regiones del sur de Chile destinadas a ser tierras trigueras (Falleto en Frank 1969: 65, traducción propia).

Una última pregunta: ¿hubo una conexión entre el último levantamiento mapuche de 1880 y la campaña de Roca? Tal vez, algunos araucanos-argentinos pasaron la Cordillera y los mapuches, reforzados, intentaron nuevamente una sublevación aprovechando que el gobierno estaba muy ocupado en el norte, aunque nos da la impresión de que muy pocos habrán podido pasar para el oeste de la Cordillera. La expedición de Roca estaba diseñada para evitar que el indio se refugiara en la Cordillera. Olascoaga dice que las ciudades y pueblos de Buenos Aires veían pasar los indios cautivos que luego se asimilarían a la sociedad urbana. Por último, está la un tanto enigmática afirmación de Huemen Ñanku¹⁷:

yo estaba aún atado a la cuna cuando los mapuches del otro lado de la cordillera –lo que hoy es Argentina– no sólo cazaban a nuestra gente aquí sino la perseguían hasta dentro de nuestro país [...] Nuestra gente iba a apacentar el ganado, algo que sucedía a menudo, pero nunca había sido perseguido (Helget 1966: 7).

¹⁶ Franco, citando de *La Reforma Pacífica*, 10 de septiembre de 1857: Calfucurá había hecho un trato para entregar a varios comerciantes del sur de Chile, en ese año, 300.000 vacunos a un peso fuerte cada uno (Franco 1967: 62).

¹⁷ (Helget 1966: 7). Si Helget hizo este trabajo de campo en 1940 y si Huemen Ñanku tiene buena memoria y hace bien los cálculos, esta llegada de los mapuches argentinos habría ocurrido en 1860. Si todas estas condiciones no se reúnen, puede haber pasado en 1880... o en cualquier otro año. Lo importante es saber cuándo pasó, porque alude a un cambio radical en las relaciones entre los mapuches de ambos lados de la Cordillera que bien puede ser la consecuencia de la campaña de Roca.

Parece que Ñanku se está refiriendo a la época de 1880 en adelante.

Lo cierto es que la definitiva pacificación de los mapuches se logra en 1884 y que en 1885, en Junín de los Andes, se rinde Sayhueque, el último cacique de los manzaneros y último cacique soberano.

CONCLUSIONES E HIPÓTESIS

I. Parecería que la araucanización de los pueblos cordilleranos y allende la Cordillera hacia el este se hace en pasos sucesivos que indican sucesivas transformaciones de adaptación. En la primera época, siglo XVII, habría tenido el sentido de diversificar los modos de producción, lo que da una mayor independencia sobre la predominante agricultura prehispánica. La tehuelchización habría estado introducida en la base económica.

Parecería también que la asimilación de los pehuenches y los puelches de Cuyo tuvo una función defensivo-agresiva, ya que se trataba de dominar no sólo los pasos de la Cordillera sino la zona de posible expansión española hacia el Sur, desde Mendoza, en las espaldas de los mapuches.

Para poder afirmar o rechazar esta afirmación tendríamos que probar:

- A. Que en el territorio mapuche hubo una diversificación de la dieta, a la que se incorporó como elemento decisivo el piñón de la araucaria primero, y la carne de yeguarizo o de vacuno después.
- B. Que hubo una disminución de la actividad agrícola.
- C. Que los puelches de Cuyo dejaron de ser encomendados cuando comenzó su araucanización.
- D. Que el hostigamiento sobre la ciudad de Mendoza y sobre la vía de comunicación Santiago-Buenos Aires se intensificó después de la araucanización de los puelches.

Parece que factores tales como los sucesivos desprendimientos de grupos araucanos sobre la pampa y el posterior desmembramiento de muchos de estos hubieran facilitado la cohesión interna de cada grupo chileno por medio de la separación de los disidentes. Esto hasta el primer cuarto del siglo XIX.

Pero, a su vez, la ideología araucana transmitida en el lenguaje, los rituales, la conservación y confección de mitos de origen, la valoración de la oratoria o retórica y en la autoestima de pueblo guerrero hace de amalgama que une a estos grupos esparcidos sobre un gran territorio sin un sistema político común. *La araucanización sería el aspecto ideológico de la diáspora.*

II. La producción de artesanías, de acuerdo con un estilo propio, mantenía la dependencia de los grupos emigrados, los cuales eran proveedores de materia prima para esta artesanía, así como de alimentos, material de guerra y material de intercambio.

Para poder confirmar o rechazar esta afirmación tendríamos que comprobar que:

- A. El territorio mapuche se va especializando en la extracción de minerales y en la elaboración de objetos de plata con fines de intercambio más que de consumo local.
- B. La elaboración de textiles también se intensifica con materiales provenientes del lado este de la Cordillera. También esta producción se habría hecho más con intenciones de intercambio que de consumo local.
- C. El territorio mapuche se convierte en centro de shamanismo o de formación de profesionales del shamanismo o en un centro de elaboración y fijación de pautas culturales, las cuales operaban como arquetipos y mantendrán la cohesión cultural de los grupos dispersos de la pampa.

III. El malón desde Chile o la Cordillera hacia el este tuvo su impacto en los comienzos de la expansión araucana y en los últimos años de la resistencia. Entre esas dos épocas, parece que los malones eran locales, aunque el producto de ellos haya llegado hasta Chile por sucesivos intercambios.

La inversión técnica y humana que implica un malón a más de 900 kilómetros desde la partida señala una situación de extrema necesidad, la cual puede tener el carácter de necesidad de supervivencia física (el malón para asegurar alimentos o recursos económicos), o de supervivencia cultural (el malón como ritual de afirmación de un carácter nacional). Por supuesto, lo más probable es que haya sido multifuncional.

Para la primera mitad de siglo XIX, la dispersión va tomando un carácter disfuncional, sobre todo por la influencia de la política de asimilación del gobierno de Buenos Aires y la intensidad del intercambio entre los indígenas y las ciudades e individuos criollos.

Aunque no está nada claro, parecería que Calfucurá representó la culminación de esta política, ya que él tenía el poder de permitir o no que los malones integrados por araucanos chilenos llegaran hasta Buenos Aires. Todo dependía de las relaciones de Calfucurá con el gobierno de Buenos Aires.

La actitud de Pincén, que se separa de Calfucurá *por ser éste chileno*, habría representado la expresión máxima de la separación entre los araucanos chilenos y los araucanos argentinos. Esta separación pudo haber tenido el efecto de cambiar los roles de dependencia, y entonces, el pueblo mapuche fue progresivamente limitado y controlado por los araucanos argentinos que estaban más en contacto con el gobierno de Buenos Aires.

Para probar esta afirmación, tendríamos que verificar que los desprendimientos araucanos producidos en el segundo cuarto del siglo XIX en la periferia oriental de la zona araucanizada disminuyen significativamente su lealtad hacia el centro de origen y se convierten en una zona de obstáculos entre aquella y la zona criolla del este, proveedora involuntaria de ganado. Esto produce un control sobre el grupo central araucano por parte de otros grupos del mismo origen étnico que están en la periferia.

IV. La necesidad de alimentos y materia prima que experimentaba Inglaterra en el siglo XIX repercute en los territorios chilenos y argentinos. Las guerras entre las naciones-estados del Sur no sólo sirven para destruir los focos de mayor desarrollo (Pa-

raguay, Perú y Bolivia), sino para modernizar los ejércitos de Chile y Argentina. Son estos ejércitos los que, al servicio de las burguesías nacionales y del capital extranjero, realizan la integración territorial en ambos países. En la Argentina, esta integración y asimilación del territorio a la economía de mercado lleva a la guerra de extinción del indio pampeano. En Chile, la población indígena es forzada a asimilarse como productora o como proveedora de mano de obra barata al mercado nacional.

V. Sería interesante comprobar si la expansión cerealera de Chile central hacia el sur se realiza no sólo a costa del territorio mapuche sino también a costa del hacendado ganadero, quien en alguna forma habría tenido conexiones convenientes con los mapuches como proveedores de, o intermediarios en, la provisión de ganado.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Arciniegas, Germán

1944. *The Green Continent*. Nueva York, Knopf.

Bennett, Wendell

1963. Introducción. En Steward, J. (ed.); *Handbook of South American Indians II*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

Berdichewsky, Bernardo

1971. Fases culturales en la prehistoria de los araucanos de Chile. *Revista Chilena de Historia y Geografía* 139: 105-112.

Cabrera, Pablo

1929. *Los aborígenes del país de Cuyo*. Córdoba, Imprenta de la Universidad.

Canals Frau, Salvador

1963a. The Huarpe. En Steward, J. (ed.); *Handbook of South American Indians I*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

1963b. The Expansion of Araucanians in Argentina. En Steward, J. (ed.); *Handbook of South American Indians II*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

Cooper, John

1963a. The Patagonian and Pampean Hunters. En Steward, J. (ed.); *Handbook of South American Indians I*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

1963b. The Araucanians. En Steward, J. (ed.); *Handbook of South American Indians I y II*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

Franco, Luis

1967. *Los grandes caciques de la pampa*. Buenos Aires, Schapire.

1968. *La pampa habla*. Buenos Aires, Del Candil.

Frank, Andre Gunter

1969. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nueva York, Monthly Review Press.

Hardoy, Jorge

1968. *Urban Planning in pre-Columbian America*. Nueva York, George Braziller.

Helget, Inés

1940. *Huemen Nanku*. Norman, University of Oklahoma Press.

Korth, Eugene; S. J.

1968. *Spanish Policy in Colonial Chile*. California, Stanford University Press.

Lothrop, Samuel K.

1963. The Diaguita of Chile. En Steward, J. (ed.); *Handbook of South American Indians II*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

Mansilla, Lucio

[1870] 1966. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires, Eudeba.

Musters, George Chaworth

[1871] 1969. *At home with the Patagonians; a year's wanderings over untrodden ground from the Straits of Magellan to the Rio Negro*. Nueva York, Greenwood Press. Primera edición Londres, John Murray.

Olascoaga, Manuel

[1880] 1930. *Estudio topográfico de La Pampa y Río Negro* (Incluido como tomo I en Comisión Nacional del Monumento al teniente general Julio A. Roca). Buenos Aires, Taller Gráfico de Luis Bernard.

Ortiz, Ricardo

1955. *Historia económica de la Argentina 1850-1930 I*. Buenos Aires, Raigal.

Páez, Jorge

1970. *La conquista del desierto*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Pocock, Hugh

1967. *The Conquest of Chile*. Nueva York, Stein and Day.

Prado, Manuel

[1907] 1960. *La guerra al malón*. Buenos Aires, Eudeba.

Sbarra, Noel

1955. *Historia del alambrado en Argentina*. Buenos Aires, Raigal.

Serrano, Antonio

1930. *Los primitivos habitantes del territorio argentino*. Buenos Aires, La Facultad.

Steward, Julian (ed.)

1963. *Handbook of South American Indians*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

Steward, Julian y Louis Faron

1959. *Native Peoples of South America*. Nueva York, Mc Grew Hill.

ESTRATEGIAS DE ASIMILACIÓN DE ALGUNOS ABORÍGENES DEL ÁREA PAN-ARAUCANA DURANTE EL SIGLO XIX*

odas las culturas cambian más o menos rápidamente. El cazador se vuelve agricultor, el agricultor se industrializa, las villas se organizan en imperios, los imperios desaparecen y se vuelve a las villas agrícolas o el agricultor se convierte en pastor. Los cambios pueden sucederse en todas direcciones dependiendo del ecosistema, la invención cultural y los contactos superficiales o intensos con otras culturas.

Cuando dos culturas entran en contacto prolongado, ya sea que se desarrolle una relación de conquista conflictiva o se desarrolle una relación de igualdad, elementos culturales de cada una de ellas son adoptados por la otra. Este proceso produce un cambio cultural en cada una de ellas. Los antropólogos, no con completo acuerdo, llaman a esto *aculturación*, y algunos lo llaman *transculturación*, por el *tránsito* de elementos culturales de uno a otro grupo. También se producen otros cambios por la situación de contacto, sobre todo si en ese *contacto* ya se trae la idea de conquista y la situación se concreta en conquista; es decir, en una relación asimétrica de dominador y dominado.

En general, el dominador va desarrollando nuevas instituciones, nueva cultura material y nuevas comprensiones, mientras va perdiendo algunos elementos que tenía. El dominado también cambia. El grado de cambio depende de la relación que establece o puede establecer el dominador.

Si dos culturas entran en contacto sin que se desarrollen relaciones asimétricas, los intercambios económicos o técnicos, los posibles matrimonios interculturales, la adopción de ideas o valores en general se hacen paulatinamente y sin mucha conciencia del cambio que se está produciendo. Si la relación es conflictiva y se da un largo período de insistencia por la dominación en uno y de resistencia en el otro,

* Conferencia impartida en el Instituto de la Universidad de Lomas de Zamora el 16 de noviembre de 1991, en las Jornadas de Reflexión sobre Nuestros Orígenes. Por la recuperación de la Memoria, organizada por América Milenaria, Fundación para la Investigación y Promoción Histórico-Social Americana. Fue publicada en dos números sucesivos de *América Milenaria*, 1993 y 1994. Se salva aquí un error del título original, donde figuró “pre-araucana” en lugar de “pan-araucana”.

se produce un complejo proceso de aculturación en el que aparece, entre otros, un mecanismo que se llama *aculturación antagónica*, por el cual una cultura emplea muchos recursos de energía física e intelectual en adoptar conscientemente algunos elementos del otro que le den mayor capacidad de resistencia. Esta aculturación, así como es buscada por uno, es resistida por el otro cuando se da cuenta del peligro que entraña.

La adopción del caballo como elemento de guerra y movilidad, así como la adopción de armas de guerra por parte de los indoamericanos fue resistida lo más posible por las potencias europeas conquistadoras. En cambio, fue impuesto, estimulado y facilitado el gusto por el alcohol, la yerba, el azúcar, distintivos, adornos, etc., dado que estos elementos facilitaban el control de las conductas del indígena, ya por su uso, ya por el desabastecimiento calculado. Por su parte, el indígena impedía al conquistador, en lo posible, el conocimiento de los antídotos para sus venenos, el conocimiento del terreno, de los pasos cordilleranos o lugares favorables o desfavorables para las caballadas, el código de sus señales de humo, sus planes de ataque, etcétera.

La aculturación antagónica, es decir, la adopción de un elemento cultural del otro con el fin de aumentar la propia capacidad de resistencia, puede estar acompañada de un gran éxito pero también puede fracasar. El fracaso puede estar inducido por el otro al hacer, si puede, un cambio oportuno. También puede surgir por falta de conocimiento del complejo en el que está inserto ese elemento, como las armas de carga por adelante, las cuales implican conocimientos y abastecimiento de elementos difíciles de mantener y conseguir. Algo parecido a esto último, pero en el terreno de la adopción de instituciones, puede llevar a esa adopción al fracaso. Aunque las instituciones de una sociedad no guardan una relación armónica entre ellas y algunas, por antiguas o por muy nuevas, no sean congruentes con el resto, si perduran es porque hay una base o coyuntura cultural en la sociedad que inventa o adopta la novedad permitiendo su existencia.

Puede suceder que otra cultura intente adoptar una institución de otra pero que no tenga la base cultural para incorporarla o mantenerla. Una sociedad igualitaria no puede adoptar la moneda con todas las funciones que ésta desempeña en una sociedad de clases si no se transforma en una sociedad de clases, para lo cual se necesita un cambio tan radical que haría desaparecer la sociedad previa. En este caso imaginario, la *aculturación antagónica* deseada tendría el efecto contrario a lo buscado, ya que haría desaparecer a la sociedad que quiso resistir la asimilación. En el caso, más posible y real que el anterior, de que una sociedad básicamente igualitaria pero con cierta tendencia a la sociedad de rangos quisiera adoptar un sistema político centralizado, encontraría primero el problema de abandonar su flexibilidad de alianzas y rupturas, y luego, si tiene éxito, se encontraría más expuesta a la conquista por una sociedad estratificada, ya que sabemos que esas sociedades apenas o recientemente centralizadas son sojuzgadas fácilmente por otro ya más experimentado.

Una tan larga historia de relaciones conflictivas como la que ocupó a los españoles y euroamericanos, por un lado, y a los mapuches y pampeanos, por el otro, está colmada de estos mecanismos aculturantes que alimentaron casi cuatro siglos de lucha.

Les presentaré algunos casos de aculturación consciente y buscada por el pueblo mapuche, otros que fueron araucanizados y otros más independientes. Algunos de

estos casos pueden categorizarse claramente como de *aculturación antagónica*; y en otros esa designación sería algo dudosa. Como todos ellos se dieron en suelo pampeano, antes expondremos brevemente ese proceso de aculturación que llamamos *araucanización*.

La cultura mapuche se consolidó en suelo chileno en el primer milenio de la Era Cristiana. Esta cultura por invenciones y descubrimientos internos y por los años de contacto, de asimilación de técnicas, de objetos, hasta de ideas de los otros, fue haciéndose una cultura muy fuerte y se fue imponiendo a los pueblos cercanos de su mismo nivel cultural. Los primeros en ser aculturados fueron los huilliches chilenos, que fueron perdiendo su idioma y se fueron *mapuchizando*. Tiempo después, los mapuche y mapuchizados fueron avanzando hacia el este, con lo cual se fueron *araucanizando* o *mapuchizando* los pehuenches. Tanto es así que para principios del siglo XIX ya está prácticamente perdida la lengua original y hasta el día de hoy nadie sabe cómo se llamaba ese pueblo a sí mismo, ya que *pehuenche* es una voz mapuche. Luego continúa araucanizándose toda la región de los *puelches* y de los *tehuelches*, dos nombres dados por los mapuches. Allí es donde se muestra la fortaleza de una cultura que tiene la capacidad de *nombrar a los otros* mientras que estos van perdiendo su propia identidad. Esta cultura se fue expandiendo y para fines del siglo XVIII desde la Araucanía original se había extendido hasta el Atlántico, en un área siete, ocho o diez veces mayor que la original.

Para el siglo XIX, el mapuche era la lengua franca de todo este territorio, aunque todavía se conservaba el tehuelche propiamente dicho, del sur, y el idioma pampa o tehuelche del norte. En este idioma, el pueblo que lo habló se autodenominó *guenaken* o *guenenakenn*, en una lengua que ha desaparecido definitivamente, porque en 1972 ha muerto el último tehuelche del norte o pampa hablante.

Sobre las tierras del este trasciende no sólo la cultura araucana, sino también la gente, ya que entran en grupos a ocupar la zona más cercana a la pampa húmeda, se quedan en las zonas de la pampa semihúmeda, la pampa seca y las estribaciones de la Cordillera. Es decir que gente que se educa, posee una tecnología y una forma de vivir adaptada a un ambiente como el del oeste de la Cordillera se muda a otro ecosistema completamente distinto y tiene que aprender cómo vivir ahí. Esto indica la enorme flexibilidad de un grupo humano que en cuatro meses de viaje puede llegar a establecerse en la pampa, un medio totalmente distinto de aquel de donde había salido. La adaptación al nuevo medio y la incorporación de elementos de las culturas de la pampa es lo que se puede llamar la *tehuelchización* de los araucanos. Es decir que hay dos procesos simultáneos: el de la *araucanización* de la pampa, a la vez que un proceso de *tehuelchización*, por los cuales se va modificando esa cultura que sigue modificándose a partir de todos los contactos que va teniendo.

Muy importante fue el contacto de la cultura araucana con los incas en el siglo XV y los españoles desde el XVI. Dos culturas muy complejas que dejan muchos rastros en la cultura mapuche.

Debido a estos encuentros y migraciones se va formando y transformando la cultura araucana. Se transformará constantemente a partir de las modificaciones del ambiente y el contacto con otros pueblos. Antes de entrar en el siglo XIX daré un ejemplo de cambio por aculturación que modificó totalmente la cultura mapuche.

LA ADOPCIÓN DEL CABALLO Y EL DESARROLLO DEL COMERCIO VACUNO

El mapuche, así como otros amerindios, aprendió pronto el uso del caballo para la guerra. Pero no fue una simple copia. Inventó otra silla de montar, preparó al animal de forma distinta y lo usó como alimento. Pero la adopción del caballo produjo otros cambios en su cultura: podían recorrer más distancia en menos tiempo, la propiedad de caballadas daba lugar al comercio de caballos con los españoles y la cantidad y calidad de los caballos daba prestigio interno. Con el caballo se animó a ir a cazar o recoger vacunos, los cuales él mismo utilizaba muy poco, pero eran de gran demanda en el campo español. El indio satisfizo esa demanda por conveniencia propia. Y esto lo llevó a hacer largas excursiones o a entrar en contacto y sincronizar esos contactos con otros grupos. Se fue armando todo un sistema de intercambio y tránsito de animales en la pampa y desde la pampa hacia Chile.

Las *rastrilladas* o *camino de los chilenos* son un efecto material de aquel tránsito. Según la descripción de Estanislao Zeballos en su libro *Viaje al País de los araucanos*, esos caminos que tenían casi 100 metros de ancho fueron tan transitados por “los ganados robados por los indios” (Zeballos 1960: 160) que algunos medían un metro de hondura a la vez que en algunos parajes ocupaban unos 300 metros de amplitud en algunas de sus encrucijadas.

Salinas Grandes era uno de los puntos más importantes, su dominio implicaba el dominio de toda la provincia de Buenos Aires y partes de las provincias de Santa Fe, San Luis, Córdoba y Mendoza. La isla de Choele-Choel era otro centro, Sarmiento la llamó *el Gibraltar de las pampas*, porque era un centro de descanso y engorde de animales, a la vez que punto neurálgico para mandar ganado hacia Chile.

También eran muy transitados los puntos de la Cordillera por donde pasaba el animal para descansar y engordar. Luego entraba a Chile y a su mercado y desde allí salía a todo el mundo. Tanto es así que durante el siglo XIX parece que Chile marcó el precio de la carne en el mercado internacional. De manera que la pampa o *el desierto* no era una cosa muerta; había grupos que se disputaban el comercio y trataban de predominar unos sobre otros. Algunos ocupaban los lugares clave para esa economía vacuna, lo que los llevó a formar y mantener guerreros para sostener sus posiciones contra otros guerreros o contra las autoridades nacionales. Otros grupos mantenían su posición cerca del área de abastecimiento, ya de las bagualadas, ya de las fronteras donde estaba el ganado manso. Algunos se especializaron en tejidos para ser cambiados por animales y aun otros se dedicaban a mantener, buscar o fomentar las relaciones sociales correctas que formaban la demanda final. Así, caballos, vacunos, caminos, paraderos, intermediarios, recolectores y vendedores fueron diferenciándose de la masa común indígena.

Las pampas y la Araucanía formaron parte de un sólo sistema de recolección, transporte y venta de animales vacunos, mientras sus ocupantes se transformaban en pastores de caballos sin quienes el sistema no hubiera funcionado. Así también, la cultura mapuche tuvo poder de regateo a la vez que entró en una enorme dependencia económica. Ahora entraremos en los casos específicos de la llegada, desempeño, reestructuración y eventual disolución de algunos grupos trasandinos establecidos en las pampas.

EL INDÍGENA CHLENO EN LAS PAMPAS

A. Deseos de asentamiento de ciudades en las pampas

Para 1810, un grupo huilliche de alrededor de Valdivia había migrado y se había instalado, como dice el profesor Rodolfo Casamiquela (1969), *haciendo una especie de cuña* en la población de los pampas y de los ranqueles. Tres hermanos se reparten las tierras desde el Salado al Colorado: Epumer, Quinteleu y Victoriano. La ciudad de Buenos Aires se proveía de las salinas de Cabo Verde, y a veces de la de Carmen de Patagones, pero resultaba más barato ir por su cuenta a buscar sal a las Salinas Grandes de la pampa. Además, la Primera Junta, que estaba en plena organización de la economía local, necesitaba saber las condiciones en que estaba la campaña de Buenos Aires así como la situación entre los naturales.

El límite con las tierras indias se había fijado en 1742 en el río Salado. Hacia el sur y el oeste estaba el territorio indio. Pero ya desde mediados del siglo XVIII la población de Buenos Aires se había expandido tanto que pasaba el Salado hacia el sur. Algunos indios estaban asimilados en las tierras de cultivo y laboraban en una cantidad de pequeñas industrias de la campaña donde, además, tenían tierras, de tal manera que también ellos habían pasado hacia el lado opuesto de la famosa frontera o se habían quedado donde estaban. Cabe señalar que hasta la tardía segunda mitad del siglo XIX la frontera fue una zona –no una línea–, y en ella había muchos problemas entre agricultores y ganaderos.

En 1810, el coronel Pedro García es el encargado de observar la situación general fronteras afuera y dar cuenta de ello al gobierno. Con este fin partió el 21 de octubre de 1810 y en su recorrido fue escribiendo el “Diario de un viaje a Salinas Grandes en los campos del sur de Buenos Aires” que presenta a las autoridades poco tiempo después del 22 de diciembre del mismo año precedido de un “Discurso Preliminar” muy interesante (García [1836] 1974). García sale entonces con la misión de ver qué pasa en toda esa zona y cómo se podría controlar. De paso, y como excusa, sale a buscar sal para Buenos Aires. También llevaba un plan más definitivo: correr la frontera india hasta las Salinas Grandes.

Al entrar en franco territorio indio, empieza a percibir la hostilidad de todos los ranqueles y pampas hacia los tres hermanos huilliches valdivianos invasores que formaban una fuerte confederación con otros doce caciques. García enfrenta esta hostilidad con algunas mentiras y mucha valentía, ya que se había internado en las pampas con sólo veintiún soldados. Aludía al *Virrey* o al *Virrey Liniers* como la autoridad en ejercicio, aunque ya hacía casi tres meses que éste había sido fusilado. García se expresaba así porque se dio cuenta de que los indígenas no estaban al día con lo que había pasado en Buenos Aires desde mayo de ese año. García llegó hasta las salinas bajo la protección de aquellos tres hermanos valdivianos. Otros indios buscaban atacarlo porque se decía que venía a fundar ciudades.

Lo cierto es que, la mayoría de las veces, los indios estaban mejor informados que los blancos por muchas razones. En primer lugar, porque el rol de cacique estaba íntimamente ligado a su capacidad de recoger y procesar información. Por otro lado, muchos blancos se encargaban de tenerlos informados en algunos aspectos porque

les interesaba la presencia del indio cerca de sus tierras, no porque los amaran sino porque les convenía económicamente, ya que la presencia de indios libres impedía que el gobierno tomara esas nuevas tierras, las institucionalizara y las hiciera parte de una nación. Estos blancos de “fronteras afuera” preferían manejarse directamente con los indios y les interesaba que la frontera militar quedara estancada lo más cerca posible de la ciudad de Buenos Aires.

El primero de los hermanos valdivianos, Epumer, le dijo a García que el cacique Lincón, con el fin de acalorar los ánimos, había difundido en la tierra, por noticias de algunos españoles, que García venía a poblar ciudades en Guaminí, Laguna del Monte, Las Salinas y otros parajes. Epumer dijo que él, muy lejos de oponerse, hallaba ese plan muy conveniente, así por el comercio recíproco que tendrían con los blancos y por la seguridad que les daba esta alianza frente a las amenazas que ellos recibían, sobre todo por parte de los ranqueles y de otras naciones que los perseguían como lo hacían los ranqueles. Epumer le contó a García que los indios locales le acababan de robar todas sus haciendas y hasta los vestidos de sus mujeres. Después sigue Epumer:

que sería para los pampas [aquí se autoidentificaba como pampa] el día más feliz aquel en que se realizase tal manera de gobierno y población. Que la Laguna de las Salinas no la había creado Dios para determinados hombres sino para todos como parte de su mantenimiento y lo mismo la tierra, que era para los hombres y sus animales; y por lo tanto si en ese lugar yo quisiera hacer un palacio, lo podía hacer y nadie podía impedírmelo. [Sigue Epumer:] Y si su Rey, así habló con mucho respeto, quería hacer ciudades le era muy gustoso; y debían serlo todos los que como él tuviesen muchos hijos; que así él como sus hermanos Victoriano y Quinteleu eran odiados por ese modo de pensar por los caciques e indios haraganes que se mantenían del robo especialmente por influencia de los muchos cristianos que había entre ellos, que ya son tantos que se ven precisados a sufrílos. Que para remedio de estos males que afligen la tierra habían ido sus hermanos a la capital a tratar con el gobierno y ahora pasaban a Chile con el mismo fin... quedando muy expuestas sus familias al sacrificio de los opositores (García [1836] 1974: 62).

Este proyecto indio de favorecer la creación de ciudades parecería una adhesión sumisa a la cultura blanca. En realidad, era producto de su experiencia como indígena chileno, más una imagen un poco distorsionada de lo que realmente García pedía y quería hacer. García no se atrevió a declarar sus proyectos, dado el ambiente hostil que lo había rodeado, pero siguió durante cinco años más insistiendo en apoyarse en estos indios valdivianos para cambiar la frontera. Aunque la mayoría de los indios se oponía al supuesto proyecto, no deja de ser interesante el entusiasmo expresado por los hermanos valdivianos, tal vez porque estaban lejos de cualquiera de las ciudades y fuertes de esa época a los que los otros indios tenían acceso y con las cuales comerciaban frecuentemente.

B. Una propuesta de coeducación y un reclamo de trato justo

La adopción del alfabetismo de los blancos o *educación de letras* ocupó a varios ca-

ciques chilenos. Desde el siglo XVII existió en Santiago y luego en Chillán el *Colegio de Naturales* organizado por jesuitas y sostenido por franciscanos después de la expulsión de aquellos. En el colegio, además de niños mapuches, hijos de caciques, había una sección para hijos de familias distinguidas españolas: los niños blancos y los mapuches fueron compañeros. Bernardo O'Higgins decía: *mis compañeritos de colegio eran los mapuches*. El aprendizaje de la lengua española escrita y hablada, la adquisición de relaciones sociales interétnicas y el prestigio social eran premios suficientes como para que algunos caciques chilenos migrados a las pampas se esforzaran por obtenerlos de los criollos de Buenos Aires.

Un grupo borogano de Chile se instaló finalmente en las Salinas Grandes alrededor de 1825. Salieron de Chile en 1821 como consecuencia de la Guerra a Muerte (1818-1824), en la que realistas y patriotas de las dos razas pelearon una bárbara guerra en el sur de Chile. Los boroganos realistas derrotados por los patriotas siguieron la Guerra a Muerte en las pampas, unidos a los hermanos criollos Pincheira y a los pehuenches. A este grupo se unieron algunos ranqueles, con lo que el grupo total consiguió la conexión hacia Mendoza y a San Luis. La relación entre los boroganos y los ranqueles fue muy estrecha, superando por mucho tiempo los esfuerzos de Rosas por separarlos.

Los pincheira, los pehuenches, los ranqueles y los boroganos atacaban desde Mendoza hasta Carmen de Patagones y se aliaban a los unitarios, aunque su misión principal era sitiar Buenos Aires con la complicidad de España, la que por estos años amenazaba nuevamente al Río de la Plata y con la cual los Pincheira mantenían correspondencia.

Rosas, gobernador de Buenos Aires desde fines de 1829, desarrolló un plan para atraer por separado a pincheiras y boroganos. Las tratativas se desarrollaron durante todo el año 1830, y finalmente los boroganos hablaron de un inminente tratado de paz con Rosas.

Los boroganos hicieron una junta general con los ranqueles de Yanquetruz, a quienes invitaron por iniciativa propia en beneficio de la paz. Dos días después de esa junta, el 16 de diciembre de 1830, los caciques boroganos y el teniente coronel Miranda, desde Chiloé, al oeste de Salinas Grandes, escribieron sendas cartas a Rosas. Las cartas fueron escritas por Pablo Millalicán, hijo de un cacique borogano, que se había educado en el Colegio de Naturales de Chillán, escribiente de los caciques boroganos¹.

La carta de los caciques contiene la justificación sobre la invitación a los ranqueles, una referencia a los méritos de Yanquetruz y unos puntos de interés común para incluir en un tratado. En esa Junta General se nombró a Pablo Millalicán y Cañiullán *embajadores plenipotenciarios* para dirigirse a Buenos Aires y firmar el tratado por los cincuenta y cuatro caciques boroganos y ranqueles presentes en la ceremonia de paz. Entre otros puntos, destacan:

¹ Carta a Rosas del 16 de diciembre de 1830 archivada en AGN en dos fracciones: pp. 1 a 4 en X 23-9-4; pp. 5 a 7 en VII 3-3-2.

también pedimos y suplicamos a V.E. como buen amigo y hermano se digne atender y favorecer con todo honor a nuestros chicos pequeños cuando vayan algunos a aprender la educación de letra [...] V.E. los debe poner en las escuelas donde se educan los hijos de nobles, para que desde pequeños se hagan amigos y compañeros con los niños de su edad y que de esta suerte, permanecerán las amistades y alianza eternamente.

Evidentemente, los firmantes de la carta, Juan Ignacio Caniuquir y Mariano Rondeau, habían internalizado la cultura colonial española chilena y extendían a la zona argentina las mismas características. Vista desde las perspectivas de Buenos Aires, la posición era casi ininteligible, aunque comprensible. No sabemos si esto se incluyó en el tratado que parece que finalmente se firmó en enero de 1831.

Otro aspecto interesante de la carta está presente en otros dos puntos, que se refieren al trato que los hombres de la frontera les daban a los indios:

le pedimos que elija a hombres buenos, prudentes y amantes de santa paz, en cada uno de sus guardias y fronteras para que defiendan y amparen a los pobres indios cada cuando vayan a los pueblos y fronteras a comerciar o a visitar a sus amigos y conocidos, que no sean engañados y embrollados por los hombres malos y embrolladores, pues esos perversos no meditan los malos resultados de engañar y embrollar a los naturales.

Esta es una queja constante de los indios con respecto a la gente de la frontera. Continúan diciendo:

También rogamos y suplicamos a V.E. se digne a ordenar y mandar que cuando vayan a comerciar con sus prendas, cargas de sal, no les escaseen de darles algo más favorable para que se vuelvan muy agradecidos de los cristianos y que los cariños y cortesías sean muy grandes para con ellos en todos los pueblos y provincias; y que no sean los cristianos mezquinos para con ellos en nada, pues más vale gastar un poco que no perder miles, esto mismo es preciso hacerles saber a las personas que desean trabajar y aumentar sus intereses, en medio de la tranquilidad.

Esto es muy importante: el regalo y la cortesía eran elementos muy importantes para los indios en los encuentros de paz o personales. Miguel Miranda, el oficial de Rosas que estuvo en ese parlamento, envió una carta relatando una parte de lo acontecido el día de la Junta General; dice: “*Hemos quedado muy mal*, porque fueron 4000 indios de Yanquetruz y los anfitriones no tenían con qué regalarles. Les dieron todo lo que tenían pero los ranqueles quedaron insatisfechos” (AGN VII 3-3-2). “Porque entre esta gente”, sigue Miranda, “los pactos no se hacen con palabras sino con regalos, con mucho cariño y con mucha cortesía”.

El indio trataba de hacer entender la importancia del regalo. El regalo, dice un clásico de la Antropología, es *una parte de sí mismo* que se pone en las manos del otro. Es un intercambio, de manera que así como yo le doy al otro una parte mía, el otro me está dando parte de él, y nos atamos en una relación.

En los tratados de paz chilenos, los regalos y la presencia de gente importante de la comunidad española eran las expresiones de cortesía que el indio apreciaba.

Muchas veces los indios de la pampa reclamaban *parlamentos al estilo chileno*, pero los españoles y los criollos de la pampa pocas veces entendieron la importancia de este aspecto de la relación. Además, creemos que no se entendió en ningún momento que para el indio el que tiene más es el que tiene que dar más. Y *no dar* es egoísmo en el poderoso y humildad en el pobre. Por eso, una de las condiciones *sine qua non* de los “buenos” caciques, era su generosidad.

C. Propuestas de alianzas matrimoniales en el Tratado de Epecuén

El otro ejemplo que presento es el del matrimonio interétnico. Para 1825, los criollos hicieron cuatro tratados de paz con los indios de las pampas. Su origen fue la presunción de que los brasileños podrían entrar por Carmen de Patagones tratando de levantar a los indios contra Buenos Aires.

El 25 de abril de 1826, se hizo otro tratado en Pecuén o Epecuén con algunos de los caciques que habían asistido a los anteriores y otros más. En total fueron setenta y dos caciques y capitanejos *al mando de los caciques mayores Pablo, Nicolás y Coñoñan* y los comisionados del gobierno fueron Juan Francisco Ulloa, Pedro Vargas y Jacinto Barrera (AGN X 27-7-6).

El tratado dice en su artículo 4º:

Que las cautivas serán canjeadas o vendidas equitativamente, las solteras y las jóvenes, una por otra, pues entregarlas todas como se solicitaba no era posible por estar casadas y tener la mayor parte de ellas dos o tres hijos, y que ellos reconocen desde ahora a sus padres [los de las cautivas] por suegros y por cuñados a sus hermanos, y todos sus parientes pueden ir para conocerlos y que les pagarán por estar casados, según costumbre entre ellos, y de este modo será la paz más permanente por estar enlazados con los cristianos [a través de la relación del matrimonio].

Aunque la redacción sea un poco confusa, se entiende su contenido. Esta es una propuesta de formalizar un estado de fuerza. La existencia de cautivas en las tolde-rías atendía a muchos y variados intereses. En general, robar mujeres blancas era una medida política (aunque en alguna bibliografía hemos leído que el indígena tenía mucha preferencia por la mujer blanca). Había malones económicos y malones políticos, y a veces las dos cosas se daban al mismo tiempo. El malón económico consistía en robar ganado para comercialarlo o para consumirlo; el malón político tenía como finalidad la destrucción, lo que implicaba secuestrar recursos y personas, incendios, etc. El cautiverio de mujeres cumplía varias finalidades: eran rehenes fáciles de retener, el indio “marido” no tenían que pagar *el precio de la novia*, la mujer producían en su trabajo doméstico y reproducían el grupo.

En este punto del tratado se expresa la mayor formalidad mapuche. El reconocimiento de la familia de la esposa por parte de los varones casados con cautivas era, en realidad, una proposición de alianza entre hombres de dos grupos familiares distintos. El *precio de la novia* que están dispuestos a pagar es el precio por los derechos a la capacidad reproductora de la mujer. Es una parte de lo que se intercambian los

dos grupos: hacia un lado van la platería, los textiles y el ganado, mientras que hacia el otro lado van los derechos sobre la reproducción. También hay otros regalos recíprocos menores, por lo cual la alianza entre los dos grupos queda sellada. Muchos africanos dicen: *nosotros nos casamos con nuestros enemigos*. Ese es el sentido que tiene esta propuesta del tratado de Epecuén. El matrimonio siempre ha sido, en las altas esferas de la burguesía europea –y en la clase alta lo sigue siendo hoy–, una forma de unión de intereses. Esto era algo que estos indígenas tenían bien claro y presente en su relación con otras parcialidades o en casamientos internos a su parcialidad. En esta ocasión quisieron hacerlo extensivo a los vecinos blancos.

D. Los intentos de unidad intraétnica y la monarquía

En la introducción a este artículo dijimos que todas las sociedades cambian. Por lo tanto, no es nada extraño que en algún momento de su historia las sociedades igualitarias o de rango inicien y prosigan un proceso que pueda culminar en una centralización política, aunque no necesariamente tengan que darse ni ese proceso ni esa dirección. Sabemos que, por efecto del contacto con los conquistadores en la sociedad araucana, como en la Zulu africana, se dio un cambio hacia la militarización y la ampliación territorial de los segmentos políticos.

En el siglo XIX sucedieron unos acontecimientos estrechamente relacionados con intentos de unificación política total o parcial en la sociedad mapuche. La sociedad mapuche era una sociedad segmentaria políticamente hablando. Esto quiere decir que las unidades políticas ya no eran los grupos familiares locales, sino cacicatos no estratificados ni estables pero con bastante diferenciación social entre el grupo familiar de los gobernantes y los de los gobernados; aunque ese *gobierno* no haya tenido ni poderes judiciales ni legislativos más allá de la influencia personal que haya podido ejercer el cacique. Los seguidores podían elegir su pertenencia a uno u otro cacique en la medida que los antagonismos constitutivos a esa organización política total no lo impidiesen. La capacidad guerrera de cada cacique dependía de la atracción que pudiera ejercer sobre esos grupos familiares libres que le proveían sus jóvenes a cambio de establecerse en la débilmente definida área de influencia del cacique. Por otro lado, este sistema político segmental se nutre necesariamente de los antagonismos entre los hombres de fuerte personalidad y dotes de liderazgo. Esta estructura social de hombres libres que optan por uno u otro líder, que pueden abandonarlo sin otro trámite que hacer sentir su insatisfacción, y de líderes que compiten entre ellos por tener seguidores, es casi antagónica a una sociedad estratificada de la que puede surgir un gobierno central.

Nos detuvimos un poco en esta descripción etnográfica porque quisimos describir la *base* cultural o condiciones culturales dadas sobre las que el pueblo mapuche se quiso autoimponer la institución gubernamental centralizada. Fueron actos de voluntarismo sin las condiciones estructurales necesarias. La necesidad fue la de unir fuerzas para atacar, resistir o equilibrar las fuerzas criollas.

Tomaremos tres situaciones paradigmáticas. En el primero y el tercero de los acontecimientos que expondremos, *el monarca o rey* fue un extranjero a la sociedad india.

En el segundo acontecimiento, el intento de unidad parcial fue más auténtico, la justificación fue más genuina y estaban enraizadas en la auténtica historia pampeana y, tal vez, de toda el área desde el Pacífico al Atlántico con profundidad de varios siglos.

1. José Miguel Carrera, el Pichi Rey

La guerra civil chilena de 1813 entre José Miguel Carrera y Bernardo O'Higgins llevó a Chile a caer en manos de los españoles, con lo cual terminó el período independentista llamado *la patria vieja*. Carrera y O'Higgins se exiliaron en Mendoza, donde siguió el conflicto entre ellos dos, más las desavenencias entre el Gobernador Intendente de Mendoza José de San Martín y Carrera que culminaron con el exilio de éste en Buenos Aires. Después de muchas andanzas, Carrera se alió a Ramírez y a Alvear y luego a López contra los porteños en 1820. Mientras tanto, entra en contacto con Bielma, un chileno ex - lenguaraz de la frontera de Buenos Aires, quien estaba entre los indios por lo menos hacía un año. Su misión como aliado de Carrera era unir a los indios de las pampas contra Buenos Aires, Córdoba y San Luis (Yates 1941).

En noviembre de 1820, perseguido por el gobierno porteño, Carrera, sus 100 soldados y la comitiva india que había ido a saludarlo a su campamento cerca de Rosario, se dirigió "*a la tierra*" en la cual Carrera prometió "*ser araucano*". A los tres días, en vez de encontrar una *indiada de confianza* que lo recibiera, encontró al cacique Pablo Levenopán, que iba a atacar Salto. Como Carrera no conocía a los *araucanos* de carne y hueso pensó que, tal vez, esa era la comitiva y *el convite* principal era atacar un área importante como lo era la ciudad de Salto de acuerdo con los preparativos que él mismo ordenara; aunque, contra muchas opiniones de ilustres historiadores, nosotros creemos que Carrera no había planeado ese ataque.

Desde allí siguió camino hacia el SSO hacia el norte de la sierra de Curamalal o la laguna Guaminí, lo que en aquel momento se hacía en seis días de marcha. En el camino, los caciques iban a saludar al Pichi Rey, –según nos dice William Yates, un irlandés lugarteniente de Carrera o "*Reyecillo*", traduce el autor– "como lo llamaban a Carrera" (Yates 1941: 93). Los indios mandaron delegados a Chile y a las tribus más distantes solicitando la concurrencia de los caciques al campamento del Pichi Rey.

Luego de no sabemos cuantos días, se hizo la reunión con todo el ceremonial mapuche y los auspicios de los *sacerdotes indios*. En la reunión, habló primero un cacique que informó a los presentes sobre el objeto de la reunión, y luego se dirigió a Carrera, a quien "Hízole presente que, en un testimonio de adhesión, se ponían todos a sus órdenes y no tenía más que encabezar las tribus para que volaran a vengar los agravios y a empapar sus manos de sangre enemiga" (Yates 1941: 95).

Carrera se declaró su protector y enumeró las ventajas que sobrevendrían de esa unión. Los caciques que ya habían hablado en representación de sus tribus después expresaron en nombre propio si adhesión personal al Pichi Rey, colmándolo de regalos. Dice Yates que los indios ponían a su disposición 10.000 guerreros, lo que implica la suma de muchos guerreros de las pampas, tal vez algunos de la precordillera y algunos grupos chilenos emigrados de la Guerra a Muerte.

De todos modos, esa *unidad* no comprendía todas las pampas, ya que algunos grupos significativos se mantuvieron fieles al gobierno de Buenos Aires. Pero sí comprendía diversas *tribus* o subetnias: ranqueles, serranos, pampas y tehuelches del norte, según la lista que hizo Carrera antes de partir desde Rosario.

Un repaso de los inconvenientes de la relación Carrera-indios nos brinda los datos necesarios para entender el fracaso de esa *unidad* o *alianza*, a pesar que Yates dice que, después de unos días, Carrera *logrará el ascendiente ilimitado*. Veamos: después del ataque a Salto, Carrera logra rescatar muchas mujeres y niños a los que enviará a la frontera según los documentos de la época. Carrera se había opuesto a los sagrados derechos de la guerra india, lo que casi le cuesta la vida. Luego, cuando envió a algunos hombres a descubrir posiciones enemigas “los exploradores avanzaron con increíble rapidez y reconocieron el campamento, pero, en vez de cumplir lo ordenado y volver con el parte de lo que habían visto, cayeron de sorpresa y mataron a los soldados enemigos”. Después de la junta formal los caciques dieron su opinión sobre la forma de atacar a los cristianos “y *desarrollaron sus terribles proyectos de exterminio y devastación en lo que mostraron tanta sagacidad como crueldad y salvajismo*”, según las palabras de Yates (1941: 96).

Carrera no pudo convencerlos de cambiar los métodos de guerra, sobre todo en lo relativo a no tomar prisioneros masculinos sino ultimarlos inmediatamente. Sí los pudo convencer de *no aplicarles el mismo castigo* a los muchos amigos suyos y de los indios. Pero no pudo hacerles cambiar de parecer sobre el cautiverio de mujeres y niños. Carrera, viendo que sus razones eran inútiles, renunció a ocuparse de la cuestión.

Más adelante, Yates dedica un capítulo a describir el *gobierno, la vida y costumbres de los salvajes*. Entre otras cosas, anota que entre las tribus no hay unidad de gobierno, sólo se ponen de acuerdo sometiéndose a un jefe_ “cuando los amenaza algún peligro real o imaginario. Aún en este caso no hay lugar para compelerlas: el servicio de cada tribu es voluntario y lo dan por terminado cuando les viene en ganas”. Más adelante dice:

viven en continuo estado de guerra o en preparativos bélicos, ya se trate de combate entre las tribus o contra los cristianos. Carrera logró reconciliar a todos los jefes de tribus, pero esa reconciliación duró poco. Son soberbios y susceptibles [...] muy celosos de su libertad y derechos así como decididos y arrojados para defenderlos (Yates 1941: 99).

Creo que a esta altura de lo expuesto tenemos que preguntarnos si Carrera hizo las veces de *general*, como era la costumbre araucana, u otro papel. Creemos que las condiciones o la situación en que estaban las tribus antes de la llegada de Carrera no fueron las necesarias como para que ellos buscaran su líder de guerra. Más bien ellos fueron buscados por Carrera. Ellos aprovecharon esa coyuntura histórica, pero no dejaron de ver que era alguien de afuera de su sociedad que prometía ayudarlos. Si no era un general, la única otra figura que conocían era la de *rey*, por quien peleaban en contra de Buenos Aires, pero el rey estaba mucho más lejos, según les contaban casi incansablemente los realistas españoles. El invento del nombre, el *Pichi Rey o reyecito*, da la idea de alguien de afuera de su sociedad, no tan importante como el rey pero con iguales atributos. El rey español histórico los había comprometido a

ayudarle a vencer a los enemigos del imperio español. A Carrera, dice Yates, se le ofrecían para servirle donde quiera que fuere contra cualquier enemigo... y vengar sus agravios.

2. Yanquetruz el ranquel, “dueño y señor del país antiguo”

Un segundo intento, más parcial y simbólico pero más interno a la sociedad indígena y a su historia, fue el que hicieron los voroganos chilenos refugiados en las pampas argentinas al reconocer al cacique Yanquetruz como cacique principal de todas las pampas.

En la carta que presentamos en el apartado B de este trabajo, firmada por los jefes Cañuequir y Rondeau a Rosas no solamente se le comunica a éste que se hizo la Junta General con Yanquetruz y sus veintiséis caciques, sino también explican por qué lo invitaron a hacer la alianza con Rosas. El texto dice, en la página 1:

pues como cacique principal de la nación [indígena] , lo respetamos y lo distinguimos con toda preferencia y le damos el título de un General de la nación, porque así lo merece, por ser dueño y Señor del país, antiguo, y muy meritorio, en todo, de modo que nosotros estamos sujetos a él, en ciertas maneras.

En este párrafo hay tres elementos importantes: 1) *cacique de la nación*, 2) *dueño y Señor del país antiguo* y 3) *nosotros estamos sujetos a él, en ciertas maneras*.

A nuestro entender, el concepto de *nación* es nuevo en este ámbito pampeano. Unos meses antes, uno de los Pincheira se refirió en una carta a *la nación indiana* y así también lo repite Miranda en la carta a Rosas. El referente no son los ranqueles o los boroganos sino todos juntos. Tal vez esa noción haya sido adoptada por los indígenas inducidos por los blancos.

El segundo punto nos lleva a pensar más en profundidad histórica. ¿Cuál era *el país Antiguo*? ¿No estará relacionado con el hecho de que el nombre Yanquetruz se encuentra, según el profesor Casamiquela, en todo el ámbito pampeano en una secuencia histórica que cubre varios siglos desde el XVII? Creemos que aquí se están refiriendo a ese llamado *linaje de los Yanquetruz* por Casamiquela (1973).

El tercer punto se extiende sobre la misma idea: “estamos sujetos a él”, sin aclarar lo que tal vez no tenían claro expresándolo con “en ciertas maneras”. Lo que está claro es que esa relación de *sujeción* no es circunstancial ni de último momento. Creemos que fue un intento de reconocimiento de algo que estaba en sus historias, lo más cercano a la idea de unidad en el tiempo no mítico.

3. Orllie-Antoine I, Rey de la Araucanía y Patagonia

El último intento de tener un gobierno supratribal surgió a propósito de la inesperada llegada de un francés llamado Antoine Tounens a la Araucanía con el fin aparente de *civilizar a los indígenas*. Según su autobiografía, pensaba en un liderazgo de

cualquier naturaleza pero, después de hablar con varios caciques y hacer conocer sus propósitos, “estos me aceptaran con agrado y reconociera yo que el dictado de rey era el más conocido y acatado entre ellos tomé ese título” (Beramendi 1972: 36).

Con fecha 27 de noviembre de 1860, le escribe al presidente chileno Montt anunciándole su advenimiento al trono de la Araucanía. Diez días antes había escrito: “considerando que la Araucanía es independiente de todo otro Estado y está dividida en tribus sin un gobierno central” (Beramendi 1972: 36), y así quedó fundado el reino que, tres días después, se anexó toda la Patagonia.

Lo importante para nosotros en este momento no es la actuación de Tounens, sino su aceptación por parte de los nativos. No sabemos si ellos entendieron la constitución y la construcción del reino que llegó a tener bandera, moneda capitalista y hasta el respaldo oficial de Francia. El indio sí entendió otras cosas que Tounens afirmaba: el límite del Bio-Bio como frontera, que la población blanca de adentro debía ser destruida, que la Araucanía era independiente (puesto que no había sido conquistada ni sus habitantes habían cedido voluntariamente su soberanía) y que se necesitaban armas modernas y soldados para combatir contra los chilenos.

Al parecer, la mayoría de los caciques visitados aceptó al nuevo rey, que estuvo dos años entre los mapuches antes de ser apresado y remitido a Francia por las autoridades chilenas. Después de seis años volvió, y los indios del Río Negro le flanquearon la entrada a Chile, así como siguieron llevando correspondencia entrada por el Atlántico. Además, en su segunda llegada, un vapor de guerra francés había recalado frente a Valdivia.

Ya se había convertido en peligroso. Todos los indios de las pampas, desde Salinas Grandes hasta el Negro, los cordilleranos de Quilapán y varios llanistas y valdivianos adherían en formas más o menos explícitas a su plan, y lo entendían. Sus fuerzas –que según un cacique llegaban a diez o doce mil guerreros– eran puestas a su disposición.

Los criollos chilenos ya tomaron en serio el proyecto y, el 1° de junio de 1870 enviaron al general Cornelio Saavedra (nieto del presidente de la Primera Junta en Buenos Aires en 1810), su mejor general, a desbaratar el plan. Saavedra conocía mejor a los mapuches que Tounens y Carrera. Conocía su audacia, valentía, proyecto y, sobre todo, su organización política. Comenzó por hacer un parlamento con las tribus de la costa y la llanura central de Chile, los más alejados de la influencia de los arribeños, donde estaba el rey. Luego hizo otro parlamento en Toltén con tribus de toda la franja de ese río hasta Llaima y Villarrica, con lo cual le sacó sus aliados del centro. Quedaron los moluches o gente del oeste de la Araucanía (así designados por Saavedra) aislados.

Las promesas de Saavedra eran muchas, las amenazas mucho más concretas, como fueron los movimientos estratégicos de tropas chilenas, por lo tanto los miedos y celos entre las parcialidades reaparecieron. El mismo Saavedra escribe en su informe:

En el curso de estas negociaciones hemos llegado a percibir el verdadero riesgo en que ha estado la paz de la frontera desde los primeros anuncios de rebelión general [...] Las vehementes invitaciones de Quilapán, Montri, Quilahueque y demás capitanejos de in-

fluencia compeliendo a todas las tribus a unirse y obrar de consumo; la presencia de los bandidos R. Martinez, E. Mendoza, Orllie y otros agregados asegurando la reconquista de las tierras y poblaciones de ambas fronteras y alagando por medio de grandes e imaginarios recursos bélicos, con el anuncio de triunfos seguros y botín en abundancia [...] esto llegaba a cada momento como ataques de arrebato a todas las tribus del Cautín, Toltén, Abajinas y de la costa, estando ellos a punto de ser un hecho el pronunciamiento general por la guerra (Beramendi 1972: 52-53).

A modo de resumen: los mapuches tuvieron otra vez esperanzas, pero había algo más concreto: su organización política segmental que sus enemigos conocían muy bien y que, después de todo, fue lo que les permitió hacer casi cuatrocientos años de resistencia.

Es verdad que los mapuches sintieron la necesidad de hacer un cambio cuando cayó el orden hispánico. Quisieron reconstruirlo en su sociedad, en alguna forma, pero, como el antropólogo Morton H. Fried apunta –en todas sus obras respecto de todas las formas sociales con la característica de ser sociedades no estatales–, ellos carecían del material bruto institucional que hubiera podido guiarlos a una organización gubernamental más compleja.

En esta oportunidad, hemos tratado de explorar un aspecto muy poco atendido de las relaciones entre indios y blancos en la zona sur del continente. Tendremos que seguir trabajando tanto en esta línea de *la aculturación antagónica* así como en otros aspectos de la mutua acomodación y cambio, no sólo para entender la historia india sino la historia de todos nosotros. Muchas Gracias.

BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA

Beramendi, Jorge F.

1972. *Orllie-Antoine I, rey de Araucanía y Patagonia*. Documentos de Polémica 18. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Casamiquela, Rodolfo

1969. *Un nuevo panorama etnológico del área pan-pampeana y patagónica adyacente*. Santiago de Chile, Museo de Historia Natural.

1973. *El linaje de los Yanquetruz*. La Pampa, Biblioteca Pampeana. Serie Folletos 21.

García, Pedro

[1836] 1974. *Viaje a las Salinas Grandes, en los campos del sud de Buenos Aires*. Buenos Aires, Eudeba.

Yates, William

1941. *José Miguel Carrera 1820-1821*. Buenos Aires, Soler.

Zeballos, Estanislao S.

1960. *Viaje al país de los araucanos*. Buenos Aires, Hachette.

MATRIMONIO Y POLÍTICA EN LA GÉNESIS DE DOS PARCIALIDADES MAPUCHE DURANTE EL SIGLO XIX*

En este trabajo dirigimos la atención hacia algunas peculiares relaciones matrimoniales que creemos vinculadas con la gestación de dos parcialidades mapuche-chilenas establecidas como “indios amigos” en la frontera bonaerense durante el siglo XIX. En el intento de explorar este particular aspecto de la génesis de estas parcialidades nos internamos en el área de relaciones de parentesco, casi inexplorada por la etnohistoria pampeana, lo que alienta nuestro arrojo y justifica en algo nuestros posibles errores. También queremos mostrar, con intención didáctico-metodológica, cómo un trabajo de introducción lógica dirigido a completar una estructura a partir de algunos de sus elementos puede ser apoyado y guiado por el examen del contexto histórico en que esa estructura de comportamiento tuvo lugar. Por supuesto, la confirmación de los datos inducidos sólo la tendremos si en algún momento encontramos la documentación o el apoyo empírico pertinente. La finalidad última de este trabajo es mostrar la creatividad, la capacidad de decisión y la construcción de recursos de los aborígenes americanos mientras fueron dueños de sus destinos, antes de ser tradicionalizados, estancados, subordinados y marginalizados. Los casos que presentaremos se dieron históricamente en las parcialidades de origen chileno de los Melinao-Railef y los Coliqueo, finalmente asentadas en la zona de Junín-Bragado de la provincia de Buenos Aires. Algunos descendientes de cada parcialidad aún habitan la zona.

El escenario de la migración de los primeros personajes chilenos de estas parcialidades fue la convulsionada década de 1820. En Chile, la casi apocalíptica Guerra a Muerte enfrentaba a criollos, españoles e indios divididos por el parámetro patriota-realista; mientras que en la sociedad indígena se jugaban también valores internos. Esta guerra se extendió a las pampas argentinas casi desde el inicio en 1818 y se prolongó hasta 1832, es decir, ocho años más que en Chile mismo. Mientras tanto,

* Versión ampliada y modificada de *Matrimonio y política entre indios amigos durante el siglo XIX*. Ponencia presentada en las Jornadas Interdisciplinarias, Imágenes del Quinto Centenario, departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, octubre de 1990. Publicado en *Memoria Americana* 3, Buenos Aires, 1994.

la burguesía de Buenos Aires tomaba conciencia de la riqueza del suelo al otro lado del Río Salado y entraba en guerra con el Brasil. Es la década de las expediciones de Rodríguez y de Rauch y de los tratados de Dupín, Oyuela, Rosas, del Guanaco y Pecuén, que concluye con la construcción de la Fortaleza Protectora Argentina en Bahía Blanca, el Fuerte 25 de Mayo en Cruz de Guerra, el Fuerte de la Blanca Grande y el Fuerte Federación en Junín. De manera que, si el medio que los expulsó era altamente conflictivo, no lo era menos el medio que los atraía, aunque este último gozaba de una virtud: era el principio, la fuente de abastecimientos de la corriente de ganado que terminaba en Chile, ya para cimentar el prestigio y la riqueza de algunas familias araucanas, ya para abastecer la demanda comercial criolla de ganado barato. Ese ganado barato se conseguía de dos maneras: con malones hasta 1825, y con malones y raciones después de 1825. Las raciones fueron el pago por los servicios, no siempre pagados, de defensa de las fronteras indias y por la “amistad” de algunas parcialidades de fronteras afuera.

LOS CASOS

A. Los Melinao - Railef

Los Melinao dirigidos por Benancio Coyhuepán y los Railef fueron los primeros grupos de indios chilenos que, como “indios amigos” se pusieron totalmente al servicio de la frontera durante el siglo XIX. El núcleo básico del primer asentamiento en común habría estado constituido por los hermanos Martín Collinao y Pedro Melinao I y su “cuñado” José María Railef (cuadro I). La entrada definitiva a las pampas de los hermanos Melinao y Collinao parece haber tenido lugar en 1827, como capitanes de la escolta del famoso cacique chileno patriota Benancio Coyhuepán, su primo hermano¹. El cacique Pedro Melipán, padre de Melinao y Collinao –según Hux– pudo

¹ El Padre Hux (1992), en sus biografías de Melipán, Coñuepan, Melinao I, Melinao II, Collinao y Ramón Luis Melinao, duda bastante acerca de la relación de parentesco que habría unido a estos personajes. A veces hace de Coñuepan, Melinao I y Collinao hermanos y otras veces primos hermanos, pero se inclina por esto último. También duda sobre la relación entre Melinao II y Ramón Luis Melinao, a quienes a veces atribuye la relación de padre e hijo, pero se inclina a considerarlos hermanos, lo cual se deduce también de otras relaciones en la constelación familiar. Ramón Luis Melinao escribió, en 1860, una reseña de la actuación de su tribu y de sus antepasados en la que habla de su padre Pedro Melinao I (*La Tribuna* 29/8/1860). En ella dice que Benancio Coñuepan era primo hermano de Melinao y Collinao, aunque al final de la biografía, cuando dice que Collinao “tomó el mando de la tribu fiel a su hermano Venancio (sic) Coñuepán...” usa la palabra *hermano*, lo que nos parece simplemente un descuido muy justificable, ya que en araucano, desde que tenemos noticias etnográficas, el tratamiento y la terminología entre primos paralelos es de hermano. A propósito del nombre del cacique mayor, nosotros elegimos llamarlo Benancio (con b) Coyhuepán, porque tenemos fotocopias de originales de cartas de Ramón Coyhuepán (que así firma) hijo del cacique y de Santiago Lincogún, su sobrino, los cuales, al referirse al cacique, tanto en sus cartas a Juan Manuel de Rosas como en el sobre de una carta enviada al cacique mismo, escriben Benancio Coyhuepán. Lincogún a veces escribe Coyuepán. Rosas, al encabezar las cartas al cacique escribe Coyuepán. Todas estas cartas son de 1831. La dificultad en definir el nombre

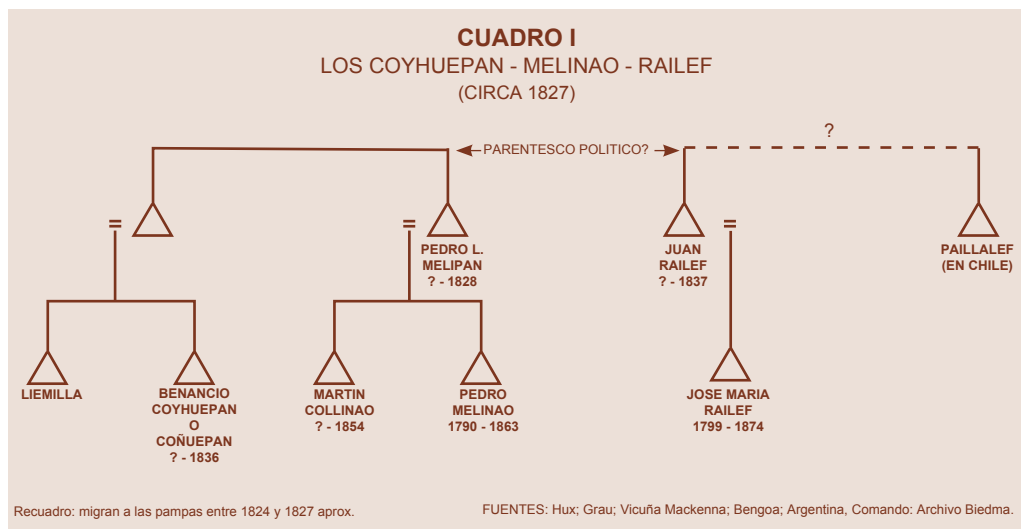
haber llegado con ellos y estado en las pampas antes de esa fecha, ya que le avisa a Estomba de la llegada de Benancio y Montero (Hux 1992: 141)². El cacique Benancio Coyhuepán también habría estado en las pampas antes de 1827 “a las órdenes del cacique mayor pehuenche Melipán”, según Grau, y como firmante de los tratados con Oyuela en 1825 y el tratado de Pecué en 1826; aunque en estos dos últimos casos su identidad es dudosa (ver nota 1). Pero fue en 1827 que Coyhuepan, Collinao y Melinao, junto con el teniente del Ejército de Chile Juan de Dios Montero y tal vez con Pedro Melipán, llegaron desde la cordillera nuevamente en persecución de los hermanos chilenos realistas Pincheira, quienes siguieron la lucha por su rey en las pampas hasta 1832. Hacia 1830, los hermanos Melinao y Collinao se asentaron en Azul, después de haber acampado cerca del Fuerte Independencia en Tandil y del Fuerte Protectora Argentina (Bahía Blanca) desde 1827; mientras que Benancio Coyhuepán permaneció cerca del fuerte de Bahía Blanca por dos años para luego unirse a sus primos. José María Railef, también emparentado con Benancio Coyhuepán (Hux, comunicación personal en 1992) habría llegado en 1824³. Los dos grupos participaron en la fundación del Fuerte de Bahía Blanca en 1828. Después, J. M. Railef se asentó en Tapalqué con los pampas Catriel y Cachul; pero en 1836, cuando

del cacique lleva a algunos autores a afirmar su presencia en lugares y situaciones muy extrañas y contradictorias, tanto en el sentido de su posición política como en el de su ubicación espacial en las mismas fechas. El ejemplo más extremo lo encontramos en el libro *Política seguida con el aborígen*, publicado por la Dirección de Estudios Históricos del Comando General del Ejército, en donde, a la entrada Coihuepán, Venancio, envían los nombres Coñuepán, Conoipán, Coñopán, Coñuexán, Coñhuepan, Conoypán, Venancio y Benancio. Algunos de estos personajes son realistas, otros integrantes de las huestes de Carrera (enemigo acérrimo de O'Higgins, de quien era íntimo amigo don Benancio) en diciembre de 1820 - enero de 1821. Una rápida lectura del libro de Vicuña Mackenna *La Guerra a Muerte* muestra al cacique durante esos mismos años con Ibáñez y Alcázar en múltiples intervenciones en tierras chilenas.

² El Padre Hux afirma que Melipán era el padre de Collinao y Melinao; mientras que el texto del Comando General del Ejército dice que era primo hermano de estos dos (Comando General del Ejército 1974: 37). El Padre Hux afirma también que el cacique Meliquán que figura en el Tratado del Guanaco es Melipán. En su publicación de 1992 le da el nombre de Luis y, entre paréntesis, agrega una posible modificación a su apellido: Melicán (Hux 1992: 141). Pero en su libro *Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos* lo nombra como Pedro Melipán. No está claro cuándo este cacique se pone al servicio de la frontera ni si llegó con sus hijos y su sobrino o si llegó antes, aunque nos inclinamos por eso último, ya que el 6 de agosto de 1827 el coronel Estomba, desde el Fuerte Independencia, señala que el Cacique Melipán le informa que a 100 leguas de Sierra de la Ventana se había reunido con un cacique Sargento de la República de Chile “llamado D. Venancio y un teniente, del mismo Estado D. Juan de Dios Montero con mil y más indios y treinta soldados chilenos que el gobierno había mandado con este oficial en auxilio de otros indios” (Comando General del Ejército 1974: 95). La redacción de esta parte da la impresión de que el cacique Melipán ya era conocido y aliado de Estomba mientras llegaron juntos con 90 carabineros y 900 indios en 1827. Nos llama la atención que R. L. Melinao, al escribir la biografía de su padre, Pedro Melinao I, no señalara relación familiar alguna entre su padre y el cacique mayor Pedro Melipán, a pesar de nombrarlos reiteradas veces. Pero esta biografía de su padre (*Pedro Melinao I*) tiene un fuerte sentido apologetico, lo que frente a otras fuentes disminuye su valor objetivo (*La Tribuna* 29/8/1860). Ver también nota 6.

³ Llegó con Benancio Coyhuepán, en una de las tantas incursiones de este cacique (Hux, comunicación personal en marzo de 1990).

Coyhuepán fue asesinado, J. M. Railef se juntó con Melinao y Collinao en Azul. No sabemos si su casamiento con una hermana de Melinao fue anterior o sucedió en esta época. El padre Hux nos dice que entre Luis Pedro Melipán y Juan Railef (padre de José María Railef) había “parentesco político”, pero no precisó la forma de relación.



Según las fuentes consultadas, Pedro Melipán era pehuenche (Grau 1949: 115; Vicuña Mackenna [1868] 1972: 709; Hux, comunicación personal en marzo de 1990)⁴, Melinao I y Collinao eran de Choll-Choll, J. M. Railef era posiblemente de Pitruquén (aunque Hux lo sitúa en Lumaco) y Coñuepán o Coyhepán era de Choll-Choll o Lumaco. De manera que este grupo de parientes era un tanto heterogéneo, aunque predominantemente abajino o llanista⁵.

Luis Pedro Melipán⁶ fue un cacique patriota. Parece que tuvo muchos antece-

⁴ Ver también nota 6.

⁵ Bengoa habla de un Railef, hermano de Paillalef, ambos habitantes de Pitruquén –río Toltén– (Bengoa 1987: 117). Ese Railef no era José María Railef, de quien estamos hablando, ni siquiera su padre, Juan Railef, quien murió en 1837. Podríamos inferir que sí, en 1860, había un Railef hermano de Paillalef en Pitruquén. Pudo haber otro hermano mayor de Paillalef, llamado también Railef de Lumaco, ya que el Padre Hux ubica a Juan Railef en esta localidad. Pero esta procedencia de Juan Railef nos parece un tanto extraña, dado que los “-lef” se ubican en general al sur de Toltén, procedentes de Pucón, al este del lago Villarica. Por otro lado, según Bengoa, se usaba nombrar a un hijo según el nombre del padre de la esposa, madre del niño, como una forma de sellar las alianzas ganadero-militares, “lo que puede explicar la existencia de un nombre fuera de la región o agrupación de la cual ese nombre es originario” (Bengoa 1987: 71).

⁶ Vicuña Mackenna dice que el último servicio reconocido oficialmente de Juan de Dios Montero fue el de entrar “en diciembre del último año (1824) a la cabeza de setenta tiradores a la tierra de los pehuenches, en persecución del Cacique Melipán y llegó hasta las salinas” (Vicuña Mackenna

dentes en Chile. Los tuvo también en suelo pampeano desde 1822, y cuando se puso al servicio de la frontera con su famoso sobrino Coyhuepán contra los Pincheira. Murió en 1828 en esas luchas. Melinao y Collinao, sus hijos, continuaron al servicio de la frontera, reforzados por la presencia de Coyhuepán, su primo-hermano, pero ellos mismos no se destacaron mucho. En cambio, José María Railef trajo de Chile un pasado muy identificado con las fuerzas patriotas desde el primer momento de la Guerra a Muerte, y antes, en la campaña del general San Martín a las órdenes de Freyre y el argentino Ángel Pacheco. Su padre, Juan Railef, tuvo el reconocimiento especial del general chileno Beauchef en sus *Memorias* (Hux 1972: 179). Así fue que los dos grupos tenían presencia propia en las pampas.

La sucesión del cacicato fue de Coyhuepán a Collinao, a Melinao I, a J. M. Railef, a Melinao II. Esto significa que los dos grupos compartieron el cacicato en una sucesión un tanto irregular. Dice el Padre Hux que el cacicato de J. M. Railef fue impuesto por el gobierno después de la muerte de Melinao I. Aun así, esta decisión no parece haber producido un conflicto en la parcialidad, ya que el cacicato de J. M. Railef fue muy cohesivo y prestigioso y duró hasta su muerte.

Tenemos, entonces, dos grupos familiares –tal vez con una lejana relación de parentesco– que se habían separado en Chile durante los primeros años de la década de 1820 y se reunieron en las pampas a finales de la década. Después de que los caciques principales Coyhuepán y Melipán murieran, los dos grupos fueron a asentarse en la misma tierra. En 1837, el padre de J. M. Railef, Juan Railef, cruzó la cordillera para proteger a su hijo, que había sido atacado por otros indios chilenos, y vengar la muerte de Benancio Coyhuepán por parte de un grupo de boroganos unidos a Calfucurá o, lo que es más verosímil, por Mangín, el cacique chileno arribano aliado de Calfucurá. Juan Railef fue muerto por Calfucurá cuando volvía de Chile con ganado.

Una vez presentado el marco histórico-social, haremos una corta revisión del sistema de parentesco araucano, el que se fue modificando a lo largo de tres siglos y medio. No tenemos datos sobre la primera mitad del siglo XIX, período en que se llevaron a cabo los matrimonios que estamos estudiando. Tenemos los estudios de Febrés y Harvestadt, realizados en 1765 y 1777 respectivamente; y los de Latchman, Guevara, José de Augusta y Moesbach, levantados en las primeras décadas del siglo XX. Las diferencias manifiestas entre uno y otro relevamiento se fueron produciendo en algún momento durante el siglo XIX. Siguiendo a Faron en esta parte de su estudio comparativo, podemos decir, a grandes rasgos, que entre ambos períodos se produjo un proceso de cambio dirigido a una mayor patriarcalidad y patrilinealidad (Faron 1956). La línea paterna se fue diferenciando de las otras, y aun dentro de ella se diferenció el padre de ego del hermano de su padre (tío paterno) en la termino-

[1868] 1972: 709). En páginas anteriores había dicho que el único pehuenche que se pronunció por la patria después de 1820 fue Melincán (¿?) (Vicuña Mackenna [1868] 1972: 124). Hux dice que Melipán fue “patriota desde la primera hora” (antes de 1820), lo que se contradice con lo que expone Mackenna sobre Melipán, pero se parece mucho a los antecedentes de Melincán, patriota del que habla Vicuña. Por otro lado, Hux nos dice que Melipán era pehuenche, pero en su última publicación sólo señala que era “de prosapia puelche”, lo que no se contradice del todo con lo expresado oralmente pero no ratifica su identificación pehuenche.

logía de parentesco. Se fue imponiendo el casamiento transgeneracional del padre de ego con la hija del hermano de la madre de ego. Vale decir que el padre de ego se casa con la hija del hermano de su propia esposa. Faron dice que este matrimonio obedecía a una obligación moral de protección a otras mujeres, del patrilineaje de la esposa, o para cimentar los lazos interfamiliares (Faron 1956: 447). Este casamiento competía formalmente con el casamiento preferencial de ego con la hija del hermano de su madre o prima cruzada matrilateral, lo que indica una rivalidad entre padre e hijo por la misma esposa potencial; aunque, de hecho, por la cantidad de mujeres que comprende esa categoría, se podían dar los dos matrimonios. Otras relaciones matrimoniales que habrían cumplido el mismo fin fueron la herencia de la viuda y el sororato, que se fortalecieron también en esta época.

No encontramos en el material conocido ningún ejemplo ni deducción formal de la existencia de casamiento de ego con la prima cruzada patrilateral real o clasificatoria. Pero encontramos un comentario de Faron sobre su trabajo anterior, en el que dice “Hay indicaciones de que el matrimonio simétrico con las primas cruzadas pudo haber sido practicado durante el temprano período colonial” (Faron 1961: 189, traducción propia). Esta posibilidad de contraer matrimonio tanto con la prima cruzada matrilateral como con la prima cruzada patrilateral –dice Faron– parece haberse dado en época prehispánica y antes de la época de guerra total, cuando se supone que el grupo residencial era multilineal y endógamo (Faron 1956: 444).

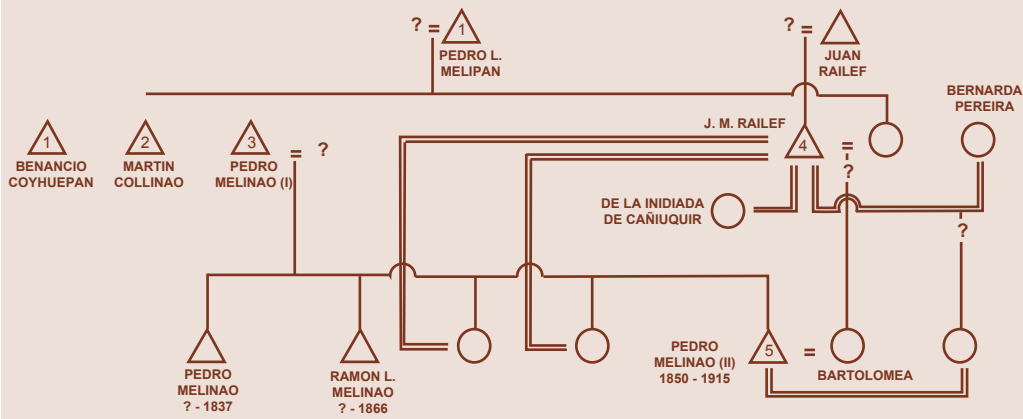
Paradójicamente, aunque por otras razones históricas, los Melinao-Railef habrían reproducido, en parte, durante el siglo XIX, la situación de endogamia (sin excluir la exogamia), la cual tiende a permitir matrimonios entre miembros más cercanos en términos de parentesco. Por otra parte, la diferenciación (al menos terminológica) entre las cuatro categorías de primas que acompañó a la diferenciación de líneas o linajes a que nos referimos en el párrafo anterior permite hacer la suposición de que la prima cruzada patrilateral había tomado la suficiente distancia de ego como para hacer posible el casamiento entre ellos. Si a esto le agregamos algunas circunstancias sociales especiales tales como el aislamiento y la necesidad de fortalecer alianzas entre patrilineas o patrilineajes, podemos entender que el matrimonio patrilateral no ha sido una anomalía sino una estrategia posible y permitida.

En el caso de los Melinao-Railef, conocemos los siguientes cuatro matrimonios (Cuadro II): a) el de J. M. Railef con la hermana de Melinao y Collinao⁷, b) el de Pedro Melinao II con dos hijas de J. M. Railef⁸, y c) los casamientos de J. M. Railef

⁷ En su libro *Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos* (Hux 1972: 180) y en la comunicación personal con nosotros, el padre Hux sostuvo que J. M. Railef era cuñado de Melinao I. En su publicación de 1992 no dice nada al respecto, pero señala que el hijo de Melinao I, Pedro Melinao II, era sobrino de J. M. Railef (Hux 1992: 153). También nos dijo que, posiblemente, J. M. Railef se había casado con una hermana de Melinao I, dato que no aparece en su última publicación.

⁸ Sobre este matrimonio tenemos aún algunas pequeñas dudas. En su libro de 1972, nos dice Hux que Pedro Melinao II (sobrino de J. M. Railef) se casó con Bartolomea, hija mayor de J. M. Railef, e incluye las fotografías de los cónyuges, sin agregar más detalles. En su libro de 1992, nos dice que Bartolomea era hija de José M. Railef y Bernarda Pereira, quienes realizaron bodas católicas. Pero también relata que Bernarda Pereira había nacido en 1846 y Bartolomea en 1848, según los libros bautismales. Es obvio que Bartolomea no era hija de Bernarda. Evidentemente, Bartolomea era

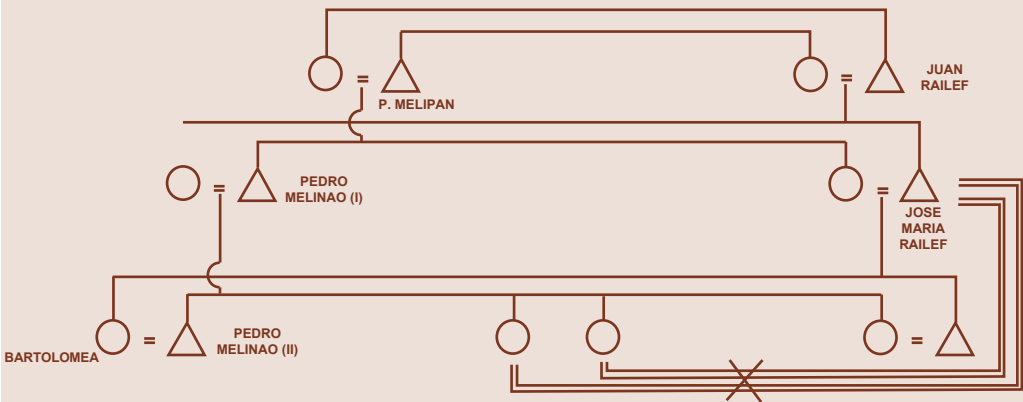
CUADRO II
LOS MELINAO - RAILEF
DESCENDENCIA, MATRIMONIOS CONOCIDOS
ORDEN DE CACICAZGO



NOTA: Los números dentro de los triángulos representan el orden del cacicazgo. El N° 1 es incierto antes de que muriera Pedro Melipán.

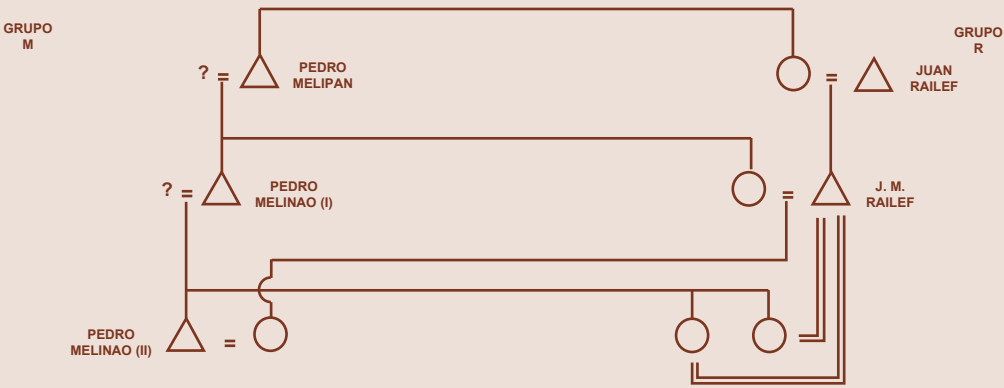
FUENTES: Hux; R. L. Melinao: A.G.N. X 27-S-2: Grau.

CUADRO III
1º HIPOTESIS: INTERCAMBIO DE HERMANAS
MATRIMONIOS ENTRE PRIMOS CRUZADOS AMBILATERALES



NOTA: En esta configuración los matrimonios transgeneracionales de J. M. Railef con las hijas de su hermana serían incestuosos en la cultura araucana.

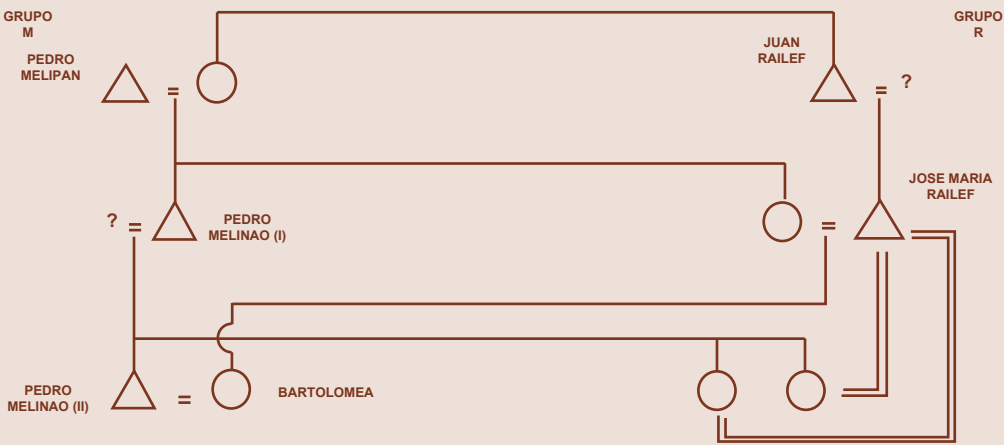
CUADRO IV
2º HIPOTESIS: JUAN RAILEF SE CASA CON LA HERMANA DE PEDRO MELIPAN
MATRIMONIOS SIN PATRON DEFINIDO



NOTA: 1º Generación según Hux.
2º Generación: matrimonio matrilateral
3º Generación: matrimonio patrilateral] ∴ El grupo M da hermanas al grupo R en la 1º y 2º generación y recibe y da hermanas en la 3º generación.

FUENTES: Hux, Faron.

CUADRO V
3º HIPOTESIS: PEDRO L. MELIPAN SE CASA CON UNA HERMANA DE JUAN RAILEF
MATRIMONIOS ENTRE PRIMOS CRUZADOS PATRILATERALES



NOTA: El grupo M y el grupo R intercambian hermanas alternativamente en cada generación.

con dos hermanas de su yerno Pedro Melinao II (Hux 1992: 151). Desconocemos los matrimonios de Juan Railef, de Pedro Luis Melipán y de Pedro Melinao I.

Podemos detectar que los matrimonios de Pedro Melinao II siguen la pauta de matrimonio con la prima cruzada patrilateral (con hijas del marido de la hermana de su padre) y que los matrimonios de Railef con las hermanas de su yerno siguen la pauta de matrimonio con hijas del hermano de la esposa. Pero no sabemos a qué pauta respondió el matrimonio de J. M. Railef con la hermana de Melinao I, ya que no sabemos con certeza con quién se casó el padre de J. M. Railef. Recordemos que queremos investigar si los atípicos matrimonios de Pedro Melinao II con sus primas cruzadas patrilaterales forman parte de una estructura mayor o si se trata de un hecho aislado. Abstrayendo estas personas concretas intentaremos descubrir algún patrón o sistema en el que estos casamientos cobren sentido. Podemos formular una primera hipótesis y especular que se trató de un sistema de casamiento por el cual habría habido un intercambio de hermanas en las dos primeras generaciones (Cuadro III). Pero esto no es probable, porque los dos casamientos de J. M. Railef con las hermanas de su yerno habrían sido incestuosos para los araucanos, ya que J. M. Railef se habría casado con las hijas de su hermana.

Una segunda hipótesis (Cuadro IV) estaría basada en un dato ofrecido por el padre Hux al decirnos que Juan Railef, padre de J. M. Railef, pudo haberse casado con una hermana de Pedro Melipán, padre de Melinao. Entonces tendríamos dos generaciones en las que los Melipán-Melinao ceden mujeres y los Railef pagan el precio de la novia, y una tercera generación en la que se invierte esta relación. Este último cambio nos parece algo extraño desde el punto de vista del modelo que siguen los matrimonios anteriores, aunque debemos admitir que, por causas que desconocemos, el acontecimiento real pudo no haber seguido la tendencia o patrón presente en las dos generaciones anteriores. Pero trataremos de argumentar contra esta hipótesis desde otro ángulo. Este tipo de matrimonios por el cual un grupo cede mujeres a otro tiende a la jerarquización entre ellos, y más aún si hay sólo dos grupos aislados en un medio social extraño. En el corpus de la antropología consta que tanto uno como otro pueden ser reconocidos como superiores, pero Fox dice que, en general, el que paga el precio de la novia es inferior al que entrega la novia. Entre los araucanos del siglo XIX, parece que el precio de la novia era muy alto y que tenía más prestigio el grupo que recibía la mujer que el que cedía los derechos de una hija o hermana, aunque este grupo podía ser más rico. Si los Railef hubieran sido superiores por pagar el precio de las novias, no se explicarían los cacicatos de

hija de un matrimonio anterior, pero no sabemos si del matrimonio con la hermana de Melinao I o con otra mujer. Por otro lado, no importa tanto de qué mujer de J. M. Railef I era hija Bartolomea. Lo importante, y lo que hace que el matrimonio de Pedro Melinao II sea “patrilateral” es el hecho de que una hermana de su padre se haya casado con J. M. Railef y que éste, a su vez, diera una hija suya en casamiento a los Melinao. Tanto en los matrimonios matrilineales como en los patrilaterales, lo que importa es la posición clasificatoria de los cónyuges. Si el grupo Melinao le dio al grupo Railef una mujer de la generación de ellos y en la siguiente generación los Railef le cedían una mujer a los Melinao, ya se ha producido el intercambio de mujeres patrilateralmente, sea con la hija real de la hermana del padre de Melinao II o de la hija de otra mujer de Railef o de cualquier otra mujer del linaje de los Ra.

los dos Melinao. Si los Melinao hubieran sido superiores por ceder las mujeres, no se explican el cacicato de J. M. Railef ni su gran prestigio.

Llegamos a una tercera hipótesis (Cuadro V): se trataría de un sistema de casamientos entre primos cruzados patrilineales, sistema que sirve para unir dos grupos conservando el equilibrio de poder entre los dos. En este sistema, un linaje da mujeres a otro en una generación y luego recibe mujeres en la siguiente generación. Es lo que Lévi-Strauss llama *intercambio discontinuo*⁹. Robin Fox, desde la escuela antropológica inglesa, comenta largamente sobre este tipo de matrimonios y dice “En muchos de estos casos parece que están involucrados (solamente) los linajes principales (*chiefly linages*) y entonces, probablemente estemos en el campo de los matrimonios dinásticos” (Fox 1967: 206, traducción propia).

Fox se pregunta por qué se producen matrimonios patrilineales por los cuales los varones M grupo A toman mujeres del grupo B en una generación y los de B tornan mujeres de A en la siguiente generación, en lugar de hacer un intercambio de hermanas en la misma generación, con lo cual el intercambio no sólo sería directo sino inmediato. La respuesta es muy reveladora para nuestro caso. Fox dice:

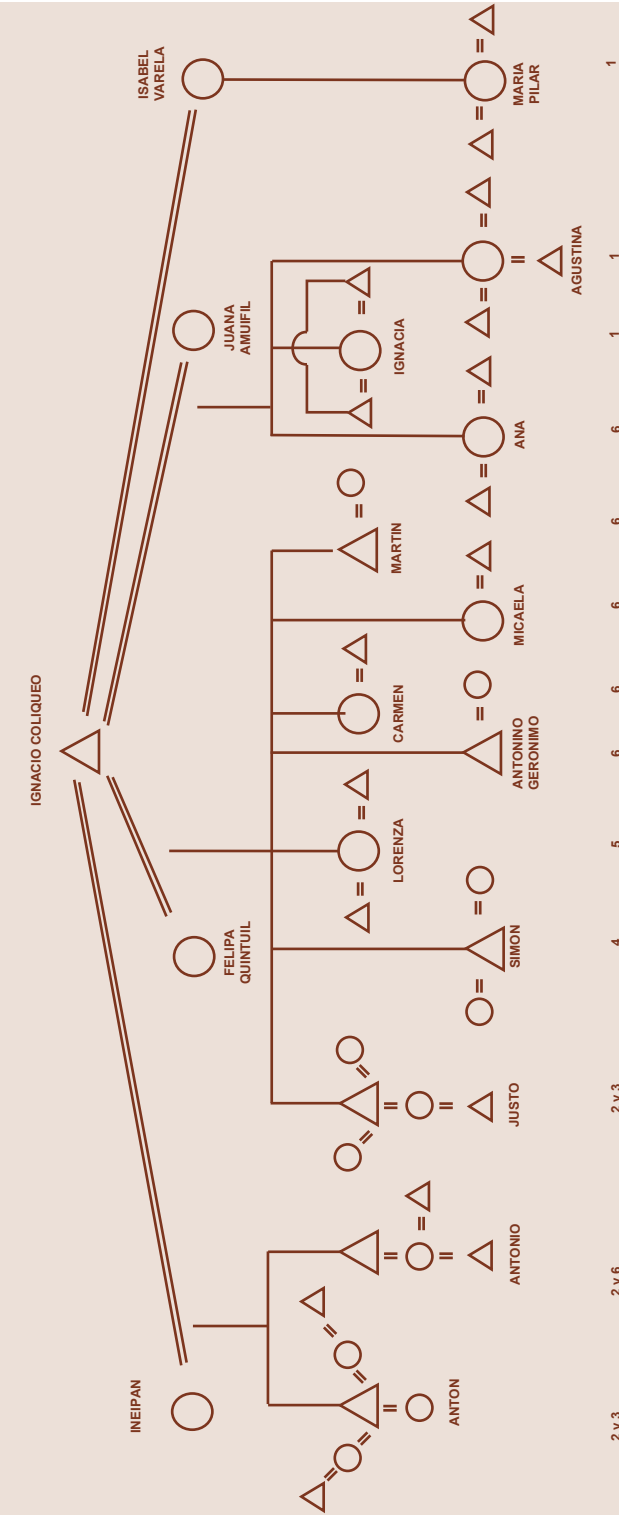
Una teoría posible es que estamos ante sociedades igualitarias pero competitivas. Los linajes aceptan que una línea sea superior a la otra en el largo plazo, pero a corto plazo —a menudo por razones políticas— unos quieren dominar y otros quieren ser clientes de otra línea (Fox 1967: 207, traducción propia).

Todo esto se adecua perfectamente a nuestro caso. La sociedad mapuche era una sociedad económicamente igualitaria y políticamente competitiva (cf. Bechis 1989).

De manera que tendríamos al grupo Melinao y al grupo Railef intercambiando mujeres en generaciones alternativas mediante el sistema de casamientos de primos cruzados patrilineales. Los casamientos de Railef con las dos hijas del hermano de la esposa caben perfectamente en este esquema, ya que el grupo M en la generación de Pedro Melinao I es un grupo que da esposas al otro, sin importar la generación a la que pertenezcan las mujeres. Por todo esto, podemos suponer que en la primera generación, la de Pedro Melipán y Juan Railef, el grupo M pagó el precio de la novia y el grupo R cedió mujeres, lo que quiere decir que Pedro Melipán se habría casado con una hermana de Juan Railef. Esto no es inconveniente para incluir el dato cauteloso de Hux ya que, de haberse casado a su vez Juan Railef con una hermana de Pedro Melipán, hubiera habido un intercambio de hermanas en la primera generación, lo que le altera el modelo de casamientos patrilineales, puesto que, en este caso, la esposa de José María Railef habría sido tanto la hija del hermano de su

⁹ Dice que es un arreglo de estructuras locales que no se extiende a todo el grupo social. Agrega que este tipo de matrimonio es un círculo pequeño de alianzas entre dos y que forma un edificio muy precario y frágil... porque fuerza la interrupción y la reversión de la colaboración de una generación a otra en cada una de las unidades del grupo total (Levi-Strauss 1969: 445-453). Sin embargo, este efecto podría aparecer si hablamos de una sociedad de más de dos grupos de descendencia y ya formada. Nuestro caso consiste justamente en que son sólo dos grupos de descendencia que están formando un grupo único.

CUADRO VI
MATRIMONIOS DE LOS HIJOS DEL CACIQUE IGNACIO COLIQUEO



FUENTES:
Fishman y Hernández, Hux.

TIPOS DE MATRIMONIOS
4 Poliginia por herencia de la viuda
5 Monogamia senada
6 Monogamia

CLAVE:
1 Polindria
2 Participación en polindrias (ego masculino)
3 Poliginia

madre (prima cruzada matrilateral) como la hija de la hermana de su padre, o prima cruzada patrilateral.

Podríamos salvar la situación admitiendo esta reciprocidad en la primera generación a modo de pacto entre iguales, con la finalidad de proteger a sus respectivas mujeres y a la descendencia en el momento de la migración hacia las pampas. Luego, cuando comienza la vida en reservas en la zona interna de la frontera, bien podría haberse desarrollado este sistema de matrimonios patrilaterales que garantiza la alternancia en el poder entre las dos familias hasta la consolidación de toda la parcialidad.

Al haber deducido el matrimonio patrilateral de la segunda generación y al sumarle a éste el de la tercera generación que ya conocemos, tenemos todas las piezas en su lugar. Este arreglo entre los dos grupos fundacionales de la parcialidad contiene en sí a la curiosa sucesión del cacicato sin que necesitemos apelar a intervenciones exógenas. Cabe también la posibilidad de que efectivamente se diera una imposición externa, bien que procesada por la lógica política araucana. Esta tercera hipótesis está más de acuerdo con la historia de la parcialidad, y si esto fue así tenemos aquí un ejemplo de un sistema de matrimonio no tradicional que conserva la igualdad y fomenta la cohesión entre dos grupos aislados del medio social circundante, porque fueron migrantes y porque fueron “indios amigos” en otro país.

B. Los Coliqueo

Otro ejemplo de relaciones matrimoniales que no se da en el medio social araucano –si nos dejamos llevar por los datos etnográficos históricos– es la presencia de matrimonios poliándricos. Nosotros trabajamos con los matrimonios de la parcialidad de los Coliqueo, no porque la seleccionáramos por sus características particulares, sino porque tuvimos a mano los datos genealógicos extraídos de veinte gráficos presentados en el libro *La ley y la tierra. Historia de un despojo*, de Gustavo Fischman e Isabel Hernández. Dio la casualidad de que leíamos estos gráficos mientras hacíamos una visita de cuatro días al Padre Hux en el Monasterio Benedictino de Los Toldos en vista de aclarar el material de los Melinao-Railef y para recoger datos sobre Yanquetruz. Al mirar los gráficos, nos llamó la atención la cantidad de matrimonios múltiples de los integrantes femeninos de la parcialidad, y nos preguntamos ingenuamente si eran matrimonios sucesivos o simultáneos. Si fueron simultáneos, estaríamos en presencia de casos de poliandria, forma de matrimonio de la que no tenemos noticia entre los araucanos. También encontramos las comunes poliginias. Vale decir que se dieron dos formas de poligamia: poliginia y poliandria, a veces combinadas.

En primer término teníamos que averiguar si se trataba realmente de matrimonios poliándricos, para lo cual revisamos los cuadros genealógicos casi caso por caso con el Padre Hux, en una situación improvisada en la que los dos confiamos en su memoria y su generosa paciencia. Nos concentramos en los casamientos de los hijos de los cuatro matrimonios del cacique Ignacio Coliqueo. Cuando volvimos a Buenos Aires completamos las genealogías no incluidas en el libro con el material propor-

cionado por Isabel Hernández en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Buenos Aires. En 1992, el Padre Hux publicó una serie de memorias o reseñas biográficas de caciques borogas y araucanos emigrados a las llanuras del Plata. Este material, rico en datos, difiere un tanto del presentado en su libro *Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos*, del presentado en *La ley y la tierra* y del surgido en nuestro encuentro con el autor. Nosotros hicimos una revisión crítica de todos ellos, pero seguimos con mayor fidelidad el dato surgido de nuestro diálogo guiado por las cartas genealógicas.

Es necesario aclarar que en la categoría de matrimonios poliándricos nosotros incluimos tanto a los matrimonios de las hijas (poliandria vista desde el ego femenino, clave 1 en Cuadro VI) como los matrimonios poliándricos en los que participaron los hijos varones como uno de los esposos simultáneos de una determinada mujer (clave 2 en Cuadro VI). Además, diferenciamos los matrimonios poliándricos de los matrimonios monogámicos seriados ocasionados por viudez de la mujer o por abandono por parte del marido seguido de otro matrimonio de la mujer (clave 5 en Cuadro VI).

De las siete hijas mujeres del cacique Ignacio Coliqueo, cuatro parecen haber tenido matrimonios poliándricos (una de ellas en poliandria fraternal¹⁰), una tuvo monogamia seriada (clave 5, Cuadro VI) y dos tuvieron matrimonios monogámicos (clave 6, Cuadro VI). De las cuatro mujeres poliándricas, tres tuvieron dos maridos y una tuvo tres maridos, o, tal vez, dos maridos y una relación furtiva.

De los seis hijos varones, dos tuvieron casamientos poligínicos (clave 3, Cuadro VI) y cada uno de estos participó en un matrimonio poliándrico (clave 2, Cuadro VI). Otro fue monógamo con una mujer con dos maridos más, lo que llamaríamos monoginia poliándrica. Otro fue poligínico pero por herencia de una viuda¹¹ de un hermano (clave 4, cuadro VI) y dos fueron monógamos. De manera que entre los trece hijos de Ignacio encontramos cuatro matrimonios poliándricos directos (ego femenino) y tres por participación (ego masculino); en total, siete matrimonios. De los familiares presentados en las veinte cartas genealógicas que manejamos, y descartando los casamientos de los hijos de Ignacio, entre unos 410 casamientos registrados encontramos veintiuna posibles poliginias, nueve posibles poliandrias o monogamias seriadas, una monogamia seriada y una herencia de la viuda.

Concluimos entonces que la proporción de casamientos poligámicos entre los hijos de Coliqueo es mucho mayor que entre los otros miembros de la parcialidad. Por otro lado, los matrimonios poligámicos se dieron con mucha más frecuencia –aunque no exclusivamente– en las primeras tres generaciones de las siete que están relevadas en muchos de los cuadros. Casi la mayoría de estas tres generaciones que

¹⁰ Poliandria fraternal: una mujer casada con dos o más hombres que son hermanos entre sí. Es el caso de Ignacio.

¹¹ Hacemos la diferencia entre levirato y herencia de la viuda siguiendo a Radcliffe-Brown (1969: 64). En el levirato, la viuda sigue procreando con el hermano del marido muerto o padre genético, pero los hijos pertenecen al marido muerto, quien sigue siendo el pater. En la herencia de la viuda, ésta sigue procreando con el hermano del marido muerto, quien es padre genético y pater de los nuevos hijos.

aparecen en ellos, cuadros más completos nacieron entre fines del siglo XVIII y mediados del XIX. Pero debemos admitir la posibilidad de que los informantes actuales recuerden más detalladamente o hayan puesto más interés en destacar a grupo familiar dominante –la familia de Ignacio Coliqueo– en desmedro de las familias de sus capitanejos, caciques allegados y otras familias. Algunos detalles sobre cómo se recogió la información volcada en los cuadros podrían ayudarnos a aclarar las dudas, pero no están a nuestro alcance.

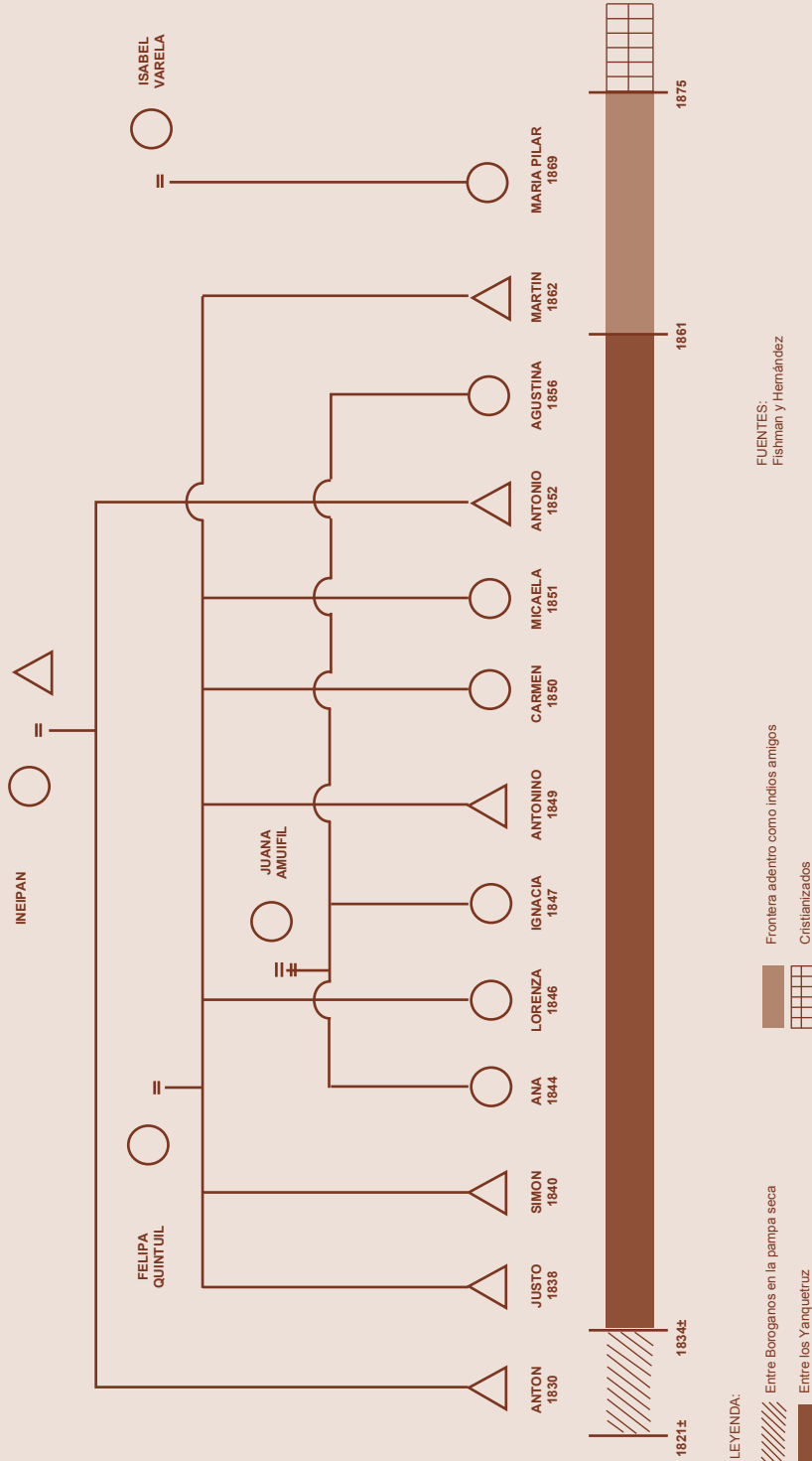
Como creemos que esta alta incidencia de matrimonios poliándricos cobra sentido en los antecedentes históricos de la parcialidad, haremos una breve presentación de esa historia para luego insertar en ella el análisis de los matrimonios.

Ignacio Coliqueo era chileno de la zona de Boroa. Tal vez fuera realista aliado de Mariluán y Mangín. Lo importante es que a principios de 1821 se enfrentaron en Nacimiento dos ejércitos indios, uno patriota y otro realista, uno llanista y otro borogano. Vencieron los patriotas, y a esa batalla le siguió lo que se llamó la Matanza de los boroganos. Ignacio Coliqueo tenía veinticinco años, ya los conflictos lo rodeaban; migró a las pampas y se estableció finalmente en las Salinas Grandes con otros jefes boroganos de mayor jerarquía. No sabemos cuánto perdió o tuvo que dejar en Chile en su casi huida ante la derrota. En Salinas Grandes los boroganos migrantes les disputaron el lugar a los antiguos moradores, tal vez los huilliches de Quintelao, o a algunos ranqueles. Cuando concluyó la Guerra a Muerte en Chile, los boroganos de Salinas Grandes se aliaron a los Pincheira, que tomaron el escenario pampeano para seguir la guerra por su rey. Las pampas se convulsionaron con batallas, alianzas y contraalianzas; y los boroganos, finalmente aliados con los criollos, pagaron su tributo de sangre en la expedición de Rosas.

Después se les exigió luchar contra los ranqueles, y mientras tanto se preparaba la llegada de Calfucurá. En el ataque a Masallé murieron muchos jefes boroganos, otros quedaron prisioneros y otros pocos escaparon. Ignacio Coliqueo se salvó junto a su esposa –Ineipán o Inaipil– y un hijo de unos cuatro años, y se fue con los ranqueles al servicio de Yanquetruz. Este Yanquetruz, *el ranquel*, se había declarado enemigo de Rosas al conocer los planes de éste de expedicionar al desierto en 1831. Meses más tarde, Yanquetruz aceptó en sus tierras al coronel unitario Baigorria, de quien Coliqueo se hizo amigo y suegro. La llamada Paz de Rosas se caracterizó por las casi continuas campañas contra los ranqueles. Y allí estaban los Coliqueo migrantes, perdedores de conflictos y casi masacrados dos veces. Sin embargo, Coliqueo fue construyendo su parcialidad y dándose un lugar en la sociedad india. Llegó a ser Cacique General de *Loboco* (Leuvucó) entre los ranqueles, y a partir de 1852 fue segundo cacique de la Confederación Indígena de Calfucurá. Participó en Cepeda (1859) del lado de Urquiza, junto a Baigorria. En 1861, la parcialidad se separó de los ranqueles y se alió con las autoridades de Buenos Aires como indios amigos. Toda la parcialidad levantó sus toldos y se puso en marcha hacia la frontera. Coliqueo llevaba 24 capitanejos y 300 lanzas, con un total de unas 500 personas bajo su liderazgo inmediato (Hux 1972: 52).

Ese pueblo en marcha no había llegado aún a la frontera cuando sus lanceros participaron en Pavón del lado de Mitre. Al año siguiente, Coliqueo recibió el nombramiento de Cacique Principal y Coronel Graduado del Ejército Nacional. En 1862

CUADRO VII
HIJOS DEL CACIQUE COLIQUEO POR ORDEN Y PARCIALIDAD DE NACIMIENTO



ya están definitivamente instalados en la zona de Bragado. Entre 1866 y 1868, por sendas leyes de donación, recibieron seis leguas de campo en propiedad comunal, sobre las cuales el cacique tenía capacidad de la distribución. La parcialidad tenía unas 2.000 almas, 20.000 cabezas de ganado, 20 cuadras sembradas de trigo, 300 toldos, 36 ranchos y dos casas (Fischman y Hernández 1990: 277). La historia de la parcialidad continúa con menos glorias y más desastres. En 1868 se produce la separación del cacique Raniqueo, sobrino y cacique segundo de las fuerzas de Coliqueo. Éste queda con 21 capitanejos, 273 lanzas, 138 mujeres y 149 niños.

Pasemos ahora a intentar comprender los matrimonios poliándricos en la parcialidad. La primera hipótesis que manejamos fue la de que encontraríamos una mayor frecuencia de poliandria en los hijos e hijas mayores debido a las migraciones forzosas, las alteraciones en la vida familiar y sus formas tradicionales poligámicas (comparación entre el Cuadro VI y el Cuadro VII). Los resultados no fueron muy alentadores, ya que los matrimonios poliándricos se distribuyen casi bimodalmente entre los mayores y los más jóvenes, siendo los de edad intermedia los menos poliándricos. En cuanto a la religión, podemos decir que tampoco influyó, ya que la última hija (María del Pilar) nació apenas seis años antes de la conversión de la parcialidad al cristianismo y, sin embargo, mantuvo matrimonios poliándricos.

Al no poder encontrar una respuesta en los matrimonios de cada uno de los hijos, pensamos en tomar como unidad analítica cada uno de los matrimonios de Ignacio Coliqueo con su progenie. Por las edades de los hijos, creemos que el primer matrimonio fue con Ineipán, el segundo con Felipa Quintuil, el tercero habría sido con Juana Amuifil y el último, ciertamente, con Isabel Varela¹².

Nos llamó la atención que, de los matrimonios con Juana Amuifil y con Isabel Varela hayan quedado (o hayan tenido) sólo hijas, que del de Ineipán hayan nacido sólo hijos varones y que del matrimonio con Felipa, por contraste, haya habido casi tantos varones como mujeres. Nos llama la atención, además, que las cuatro hijas (entre las de Juana e Isabel) sean el total de mujeres hijas de Ignacio Coliqueo que se casaron poliándricamente, mientras que ninguna de las de Felipa tuvo esta clase de matrimonios. Por otro lado, los dos únicos varones de Ineipán tomaron parte en casamientos poliándricos; mientras que, de los cuatro hijos varones de Felipa, sólo uno intervino en un matrimonio poliándrico y es de destacar que ese hijo, Justo Coliqueo, fue el más tradicionalista entre sus hermanos. También nos llamó la atención que fuese el matrimonio con Felipa el que diera los herederos del cacicazgo, ya que era por lo menos el segundo matrimonio. Esto alteró el orden de importancia de las mujeres en una poliginia como la de los araucanos, entre quienes ese orden era muy importante. Queremos decir que nos resultó extraño que Antón, uno de los hijos de Ineipán y el mayor de todos, no estuviera en la línea sucesoria, pero no tenemos

¹² Estamos seguros de que el matrimonio con Felipa Quintuil es, por lo menos, el segundo matrimonio, ya que Justo (hijo de Felipa) mata por acusación de brujería a la mujer mayor de su padre, quien era otra que su madre (Hux 1972: 87). En el libro *La ley y la tierra*, de Gustavo Fischman e Isabel Hernández, el orden de los matrimonios es primero Juana Amuifil I; segundo, Ineipán; tercero, Felipa Quintuil; cuarto, Isabel Varela. En 1992, Hux presenta los matrimonios en el orden que nosotros ya habíamos deducido (Hux 1992: 64).

elementos para explicar esta aparente anomalía¹³. Pero aun si dejamos de lado esas preguntas y tomamos los datos que tenemos, podríamos formular la hipótesis de que todos los matrimonios de los hijos formaron un conjunto manipulado en función de una finalidad: formar una parcialidad que pudiera competir exitosamente tanto en la sociedad india como en la sociedad criolla de frontera.

Veamos esta totalidad desde el punto de vista del prestigio social, el cual se basaba, principal aunque no exclusivamente, en la abundancia de animales y la capacidad del líder para convocar y retener seguidores –sobre todo hombres de lanza– para formar su parcialidad¹⁴. Antes conviene hacer unas precisiones sobre conceptos que emplearemos.

En la cultura mapuche, entre los rituales que acompañan a la institución del matrimonio se encuentra tanto un intercambio de regalos entre los dos grupos a los que pertenecen los novios como también la compra o precio de la novia, por la cual la familia del novio entrega riquezas a la de la novia. A la porción de regalos que va del grupo de la novia al del novio, los autores que estudian la Araucanía desde el siglo XVI la llaman la *dote*. La proporción de riqueza mueble entre la dote y la compra parece haber variado históricamente. Mientras la sociedad mapuche conservó su soberanía, la compra superó en mucho a la dote. Pero esta asimetría casi desapareció cuando los mapuches fueron obligados a vivir en tierras cedidas por el estado nacional.

Según Faron, el cambio fue sólo aparente y la simetría sólo se manifestó en cuanto a los bienes muebles de cierta importancia (Faron 1961: 20-25). En realidad, dice Faron, el precio de la novia siguió y sigue siendo mayor que la dote porque, aunque siempre la comunidad del novio asignó a la mujer algunos derechos de usufructo de la tierra cedida patrilocalmente al nuevo matrimonio (huertas, corrales para animales pequeños), en época de las reservaciones este bien inmueble se volvió escaso y por lo tanto, valioso. Al adquirir valor el bien inmueble cedido a la mujer, puede que haya bajado la cantidad de bienes muebles, pero aún así el precio de la novia conservó su mayor valor tradicional.

De acuerdo con este razonamiento, tenemos que suponer que en tiempos o situación de reserva, si algún matrimonio hubiese sido matrilocal (como sucedía en la sociedad tradicional cuando la familia de la novia tenía prestigio o tierras en exceso) la asimetría en el intercambio de bienes muebles era mayor, ya que el bien inmueble (mucho más valioso para el varón que para la mujer) estaba incluido en la dote y no el precio de la novia, con lo cual el precio de la novia tuvo que haber aumentado en cantidad de riquezas muebles (ganado, platería, mantas, etcétera). Pero nos queda

¹³ Nos llama la atención que los dos hijos de Ineipán, Antón y Antonio, figuren en las genealogías y en la publicación de 1992, con dos apellidos: “Curriqueo o Coliqueo”. Más aún cuando en la carta genealógica de quien se supone hermano de Coliqueo se incluye a su padre, Curriqueo. Curriqueo habría sido, entonces, el padre de Ignacio Coliqueo. Por qué solamente los dos hijos de su matrimonio con Inaipil heredaron el apellido del abuelo, no lo sabemos, pero podemos conjeturar que alguna relación habrá tenido con el hecho de que Ineipán o Inaipil haya sido la primera y, por lo tanto, la principal esposa de Ignacio.

¹⁴ Sobre el carácter político de las parcialidades araucanas, ver Bechis 1989.

el interrogante sobre la existencia misma del precio de la novia en las poliandrias, ya que los derechos sobre la mujer tienen que ser compartidos. Posiblemente, la poliandria fraternal podría haber dado lugar a cierto pago, ya que todos los derechos quedan entre los hermanos que adquieren una mujer cuyos hijos les pertenecen. Pero registramos sólo un caso de este tipo.

En conclusión, creemos que las poliandrias de las mujeres poco pudieron haber contribuido a la riqueza del grupo familiar dominante; aunque, siguiendo este razonamiento, la ventaja pudo haber consistido en que los hijos varones que se casaron poliándricamente no hubieran tenido que pagar un elevado precio por la novia, si algo pagaron. De manera que los casamientos poliándricos de Antón, Ana, Agustina, Antonio, María del Pilar y Justo no habrían contribuido ni con superávit ni con algún déficit; mientras que la poliandria fraterna de Ignacia bien pudo haber aportado algo. Si nuestro razonamiento es correcto, el balance total habría dado algún superávit.

Pero creemos que para el núcleo familiar dominante la ventaja no fue tanto la cantidad de bienes como la cualidad de los varones que fueron atraídos por medio de los casamientos múltiples, sobre todo los de las hijas. De los casamientos de las siete hijas de Coliqueo pudimos individualizar a los esposos de cinco de ellas. De unos once maridos de estos matrimonios, dos fueron capitanejos (uno, hijo de un cacique chileno); uno fue el coronel M. Baigorria; dos fueron hermanos de un capitanejo importante y dos fueron —en una misma persona— el lenguaraz Platero¹⁵. Respecto de los otros cuatro maridos, tenemos los nombres pero no conocemos sus estatus en la parcialidad ni en la sociedad nacional.

Para entender un poco más los tipos de conveniencias generadas por los matrimonios, veamos dos casos muy reveladores. Por suerte para nosotros, uno de los actores, el coronel M. Baigorria, dejó en sus *Memorias* algunas anotaciones sobre las circunstancias en que contrajo matrimonio con Lorenza Coliqueo, una niña de once años aproximadamente.

En 1842, Baigorria y Coliqueo, ambos amparados por Yanquetruz, hacía ya más de una década eran amigos. Con el fin de reafirmar sus intenciones de quedarse entre los indios, Baigorria se casó con “una hija del país. Su amigo Coliqueo fue el de los afanes para esta operación” (Baigorria 1975: 109). Alrededor de 1850, Baigorria tenía “cuatro mujeres: una china y tres cristianas”. “La amistad con Coliqueo cada día se hacía más cercana, hasta llegar al punto que le ofreció su hija para mujer” (Baigorria 1975: 112). Es decir que Coliqueo ofrece algo suyo para expresar esa amistad. “Baigorria no la tomó por esposa todavía” —dice el autor—.

En 1857, Baigorria, ya comandante en la frontera de Córdoba, se queda sin su tropa, al tiempo que se le ordena atacar a Buenos Aires. Entonces, escribiendo en tercera persona dice:

Baigorria, que ya había perdido a su amigo Pichún (hijo de Yanquetruz), y falto de elementos, creyó imposible conseguir esta empresa. Entonces ideó el medio de tomarle la

¹⁵ José Platero, “casado con dos hermanas (de Simón) Anita y Agustina”, dice el misionero Pablo Savino citado por Hux (Hux 1972: 204). Si “Anita” es Ana, hija de Juana, está incluida en nuestra genealogía. Si es otra, entonces no la debemos incluir en nuestros cálculos.

hija a Coliqueo, que se la tenía ofrecida, para que éste, a falta de Pichún, lo ayudase siendo ya su yerno (Baigorria 1975: 130).

Hux dice que Baigorria “alhajó a la esposa para esa ocasión con platería de Trapal y de El Cuero” (Hux 1972: 20). Baigorria envió a la niña al Fuerte 3 de Febrero, y con Coliqueo y sus indios partieron para Cepeda. Resulta difícil desentrañar el cúmulo de significaciones comprometidas en esta historia. Conveniencias, oportunidades, dones y fuerza militar, sobre la base de una larga amistad, culminaron en ese casamiento. Luego de un tiempo, Baigorria se alejó de su amigo y Lorenza contrajo un segundo casamiento.

Otro caso muy ilustrativo de mecanismos y finalidades relacionados con las conveniencias del matrimonio lo encontramos en el grupo familiar dirigido por Francisco Huener-Soria, capitanejo de Coliqueo. Francisco Huener-Soria ya era “oficial” de Coliqueo en 1868. Sus dos hermanos, Ignacio y Nicolás, fueron figuras secundarias en términos del poder social del grupo familiar. Ambos se casaron, en poliandria fraterna, con Ignacia (Hux, comunicación personal en marzo de 1990). ¿Qué sentido pudo haber tenido este casamiento? Creemos que parte de la respuesta reside en el casamiento del tercer hermano del capitanejo. Francisco tuvo cuatro esposas. De sus diecinueve hijos, once fueron producto de su matrimonio con Andrea Carranza o Caniulef, y de ellos, nueve fueron varones, quienes continuaron su apellido. Este casamiento con Andrea tuvo, además, una particularidad: Francisco era uno de los tres esposos de Andrea. De manera que Andrea, insertada en un matrimonio poligínico con Francisco, tiene, a su vez, un matrimonio poliándrico con él y con dos varones más. Andrea tiene los once hijos con Francisco y ocho más con los otros dos esposos; cada grupo de hijos diferenciado por los respectivos apellidos. Lo antedicho equivale a decir que los derechos procreativos sobre Andrea fueron compartidos. ¿Qué llevó a Francisco a contraer este matrimonio? Los aspectos objetivos nos los describió el padre Hux: “era una mujer fuerte, interesante, famosa, curandera (¿matchi?) casi una cacica” (Hux, comunicación personal en marzo de 1990). Evidentemente, una mujer con mucho poder.

Si consideramos los matrimonios y la descendencia de los tres hermanos, tenemos frente a nosotros un complejo pero claro conjunto de procesos matrimoniales que llevaron a una formidable concentración de poder político-social en la persona de Francisco Huener-Soria. Los dos hermanos casados con Ignacia Coliqueo quedaron relacionados con la familia dominante, pero sólo por medio de una rama secundaria, y además, sólo tuvieron hijas mujeres. Francisco, como cabeza de su grupo familiar, no sólo tuvo una enorme prole masculina sino que atrajo a la mujer tal vez más destacada de toda la parcialidad, con lo cual añadió la fuerza religiosa y personal de su esposa, Andrea, a su mediana fuerza militar de veinticuatro hombres.

A esta altura de nuestro análisis, queda preguntamos si los matrimonios poliándricos cumplían alguna otra función que justificara con más peso su existencia. Pensamos entonces en la cantidad de varones atraídos por el grupo familiar dominante en forma directa mediante el matrimonio de sus mujeres y en forma indirecta mediante la participación de los varones en matrimonios poliándricos. Si todos los matrimonios hubieran sido monogámicos (o simplemente poligínicos los de los varones) se

habrían atraído sólo siete varones. En cambio, si sumamos los hombres atraídos por las tres monogamias, más los nueve atraídos por las poliandrias directas de cuatro hijas, más los cinco hombres atraídos por los tres varones casados poliándricamente, nos da un total de diecisiete hombres relacionados por casamiento a la familia dominante. Si recordamos que los matrimonios formaban alianzas entre los varones que ingresaban y los varones de la familia receptora, las alianzas se hubieran más que duplicado, aunque no sabemos qué grado de alianza pudieron haber generado los hombres que compartían una mujer con algunos de los hijos de Coliqueo (cinco individuos).

Otra de las funciones del casamiento poliándrico es permitir la adaptación de los varones a la vida militar, como en el caso de los nayar de la India. En la subcasta militar de los nayar existió el matrimonio poligámico-poliándrico, como lo llama Kathleen Gough, con residencia matrilocal de la madre y los hijos¹⁶. Los hombres, constantemente al servicio de un rajá, vivían lejos o en una especie de casa para varones. No se desarrollaban lazos afectivos fuertes entre los hombres y sus mujeres ni entre los varones y sus hijos. Estos quedaban al cuidado de su matrilineaje y a la edad de siete años ya comenzaban a ser entrenados como soldados del rajá. La mujer, que después de un único matrimonio ritual a la edad de la pubertad era libre de tener maridos tanto de la subcasta a la que pertenecía como de otras castas, reproducía su matrilineaje, el que era controlado y dirigido por hombres ya mayores. Según Gough, es difícil demostrar la relación causal entre esos matrimonios poligámicos-poliándricos y la organización militar, pero es evidente que ese tipo de matrimonio se adecua muy bien a la vida militar (Gough 1952: 77).

Para nosotros es también difícil demostrar la relación causal entre la vida militar y la poliandria de esa sociedad patrilineal y predominantemente patrilocal. Sin embargo, no sólo existieron esos casamientos en las ramas no sucesorias del grupo dominante sino que es bien sabido, por los estudios comparativos, que los araucanos, tanto como los zulúes africanos, desarrollaron una organización militar como resultado del contacto con los invasores blancos. La reorganización de la sociedad mapuche y los grupos araucanizados en función del conflicto armado no se quedó en el mero desarrollo de técnicas militares. El proceso de cambio fue mucho más profundo. Hasta fueron apareciendo rituales mágicos de consagración en cuevas de Tandil y Curumalal, serranías de la pampa húmeda, adonde acudían también los de Chile para “arreglarse” para ser “puro guerrero”, para “ser valiente”. El viaje a la Argentina se había transformado en parte de la educación guerrera de los mapuches chilenos, dice Bengoa (1987: 103).

Como dijimos en párrafos anteriores, el levirato, el sororato, la patrilinealidad y el patriarcado acompañaron a esa especialización. La adaptación a la guerra, la mestización y la dependencia económica caracterizaron a las parcialidades que desde el comienzo de la conquista participaron como “indios amigos” dentro de las fronteras. ¿Podría ser que estos casos de poliandria a que nos referimos se hayan debido a una

¹⁶ Sin importar quién era el padre genético, cualquiera de los hombres que tenían relaciones sexuales con una mujer podía reconocer socialmente como hijo suyo a un hijo de esa mujer con el sólo hecho de declararlo así y presentarle a ella un regalo.

adaptación a la situación de guerra? Nosotros creemos que sí, y también creemos que debieron darse muchos más casos aunque no se hayan detectado.

Todo parece indicar que los matrimonios de todos los hijos de Ignacio Coliqueo se manejaron como ocasiones o medios para construir y consolidar una parcialidad; una unidad política en una sociedad no estatal: el cacicato.

CONCLUSIONES

Anotemos a modo de resumen o conclusiones de este trabajo: 1) que en el período de gestación y consolidación de cada una de las parcialidades estudiadas tuvieron lugar formas de casamiento no usuales en la cultura araucana; 2) que esos casamientos contribuyeron a esa consolidación, y 3) que esas formas de casamiento son altamente adaptativas tanto a la situación social que vivieron los grupos como a sus proyectos pasibles de concreción.

En sociedades sin Estado, como la araucana, los procesos y estructuras de parentesco proveen el almacén básico para la formación y el mantenimiento de la organización política. Creemos que las nada usuales formas matrimoniales que hemos detectado en el período formativo de las dos parcialidades o cacicatos mapuche contribuyeron decisivamente a su formación. De ahí nuestro título: Matrimonio y política.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a la doctora Sutti Ortiz del Departamento de Antropología de la Universidad de Boston la lectura del manuscrito de esta versión. Seguimos sus sugerencias pero la responsabilidad por lo expresado es nuestra.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bechis, Martha

1989. *Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?* Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Etnohistoria. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Baigorria, José

[1868] 1975. *Memorias*. Buenos Aires, Solar.

Bengoa, Luis

1987. *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*. Santiago de Chile, Sur.

Comando General del Ejército. Ejército Argentino. Dirección de Estudios Históricos

1973-75. *Política seguida con el aborígen, 1775-1852*, II y III. Buenos Aires, Círculo Militar (volumen 656-657-658 y volumen 669-670-671).

Faron, Louis

1956. Araucanian Patriorganization and the Omaha System. *American Anthropologist* LVIII (3): 434-456.

1961. *Mapuche social structure: institutional reintegration in a patrilineal society of central Chile*. Urbana, University of Illinois Press.

Fischman, Gustavo e Isabel Hernández

1990. *La ley y la tierra. Historia de un despojo en la tribu mapuche de Los Toldos*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Centro de Estudios Avanzados / Centro Editor de América Latina.

Fox, Robin

1969. *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*. Baltimore, Pinguin Books.

Grau, Carlos

1949. *El Fuerte 25 de Mayo en Cruz de Guerra*. La Plata, Publicaciones del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.

Gough, Kathleen

1952. Changing Kinship Usages in the Setting of Political and Economic Change among the Nayars of Malebar. *Journal of Royal Anthropology* 82: 71-87.

Hux, Meinrado

1972. *Coliqueo, el indio amigo de Los Toldos*. Buenos Aires, edición de autor.

1992. *Caciques borogas y araucanos*. Buenos Aires, Marymar.

Levi-Strauss, Claude

1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, Beacon Press.

Melinao, Ramón Luis

1860. Biografía de Pedro Melinao I. Periódico *La Tribuna*, 29 de agosto.

Radcliffe-Brown, Alfred R. y Daryll Forde

1960. *African Systems of Kinship and Marriage*. Publicado para el Instituto Africano Internacional. Londres, Oxford University Press.

Vicuña Mackenna, Benjamín

[1868] 1972. *La Guerra a Muerte*. Buenos Aires, Francisco Aguirre.

UNA ACCIÓN DE JUAN MANUEL DE ROSAS ANTE EL GOBIERNO DE MARTÍN RODRÍGUEZ POR DERECHO DE REIVINDICACIÓN DE GANADOS *

resentamos un expediente promovido por Juan Manuel de Rosas ante el gobierno de Martín Rodríguez tramitado durante los años 1822 y 1823. Apreciamos esta acción como un acontecimiento polisémico, por lo que nuestra lectura de etnohistoriadora no pretende agotar su examen. Destacaremos más su contenido que su forma y, de este contenido, trabajaremos más detalladamente sobre aquellas ideas que tengan relevancia en el contexto de las relaciones y percepciones interétnicas. Creemos que el caso Carmen de Patagones es el verdadero pivote y último destinatario de esta acción.

Todo esto nos lleva a considerar este hecho administrativo como una microexpresión de dos procesos más amplios. Uno de ellos es el difícil proceso de construcción de un orden jurídico para un estado moderno que estaba recién aboliendo formas de un orden colonial regalista. El otro proceso se relaciona con el tortuoso camino de integración y construcción territorial del estado de Buenos Aires durante las primeras décadas de la época republicana.

Presentaremos el expediente¹, luego haremos algunos comentarios sobre él y finalizaremos ubicando este hecho en su contexto histórico².

I. EL EXPEDIENTE

Transcribimos el expediente (AGN VII 16-4-7)³ en todo su desarrollo, folio a folio con resúmenes nuestros de las partes cuyos contenidos no tocan los temas a analizar;

* Una primera versión apareció publicada en 1996 en Revista de Historia del Derecho *Ricardo Levene* 32: 237-267.

¹ Llegamos a este expediente a partir de una cita que hallamos en el primer borrador del capítulo *Indian People, Commerce and War* del libro *The Wandering Working Class* (en preparación) de Ricardo Salvatore.

² Extraímos las referencias de algunos de los documentos históricos sobre Patagones consultados por nosotros en el Archivo General de la Nación, y de la ponencia de Jorge Bustos *Indios y blancos, sal y ganado más allá de la frontera. Patagones, 1820- 1830*, presentada en las XIII Jornadas de Historia Económica, Mendoza, 1992.

³ Documentos manuscritos 1820-1825.

otras partes están transcritas en su totalidad. Nuestras palabras irán en letra común; mientras que toda palabra, frase o párrafo transcripto literalmente irá entre comillas. Para facilitar su lectura, hemos corregido las faltas de ortografía, así como hemos restituido las palabras abreviadas cuyos signos no son convencionales en la actualidad. Sin embargo, hemos respetado la puntuación y las letras mayúsculas, porque creemos que estos elementos integran la expresividad del texto.

El expediente consta de una primera parte de cuatro folios de doble carilla que contienen la prueba que Rosas consideró necesaria y suficiente. A esto le siguen otros ocho folios de doble carilla que contienen las presentaciones, los pedidos de Rosas y Nepomuceno Terrero de pronto trámite de sustanciación, los dictámenes del fiscal y la resolución.

Primera parte: Pruebas: “Reconocimiento de las marcas del ganado de propiedad de Juan Manuel de Rosas o de la sociedad Rosas-Terrero”.

[f.1] “Al Señor Juez de 1ª Instancia, corresponde”.

Juan Manuel de Rosas expone cuáles son tres de las marcas de ganado de su propiedad [hace tres dibujos] y propone cuatro testigos, “hacendados y conocidos, capaces de deponer en el particular”, que darían fe de reconocer esas marcas como de su propiedad.

Firma: Juan Manuel de Rosas

Buenos Aires, Agosto 14 de 1822

El Juez de 1ª Instancia Bartolo de Cueta ordena al escribano público Francisco Castellote recibir la información de los sujetos que se expresan.

Firma: Bartolo de Cueta

El escribano público deja constancia de que lo ha mandado y firmado el juez el 14 de agosto de 1822.

Firma: Francisco Castellote

[f.1v] El 16 de agosto, el escribano público lo notifica a Juan Manuel de Rosas, da fe.

Firma: Juan Manuel de Rosas

Firma: Francisco Castellote

[f.2] Declaraciones por separado de cada uno de los cuatro testigos:

[f.2v] Leonardo Piedrabuena, Lorenzo López, Antonio Dorna Zenón Videla, y tres con sus firmas respectivas.

Recibe, por traslado de las declaraciones, el Juez de 1ª Instancia

Firma: Bartolo de Cueta

El escribano público confirma que el juez lo mandó y firmó y luego, incontinenti, lo notifica a Juan Manuel de Rosas.

Firma: Juan Manuel de Rosas

Firma: Francisco Castellote

[f.4] Dirigido al Juez de 1ª Instancia, “corresponde”, Rosas pide que se le entregue el original y que el actuario le entregue “cuantos testimonios le pida”.

Firma: Juan Manuel de Rosas

Con fecha 17 de agosto de 1822 el juez Bartolo de Cueta ordena se le haga presente al síndico esas “informaciones” y se lo devuelva.

Firma: Bartolo de Cueta

El escribano público certifica la firma del juez, la fecha, y lo notifica *incontinenti* a Juan Manuel de Rosas.

Firma: Juan Manuel de Rosas

Firma: Francisco Castellote

[f.4v.] El 19 de agosto Francisco Castellote notifica al síndico procurador el decreto de Cueta.

Algo que parece la rúbrica de Bartolo de Cueta

Firma: Castellote

Con fecha 19 de agosto el juez aprueba el reconocimiento de las tres marcas hecho por los cuatro vecinos y ordena se le entregue el expediente a Juan Manuel de Rosas.

Firma: de Cueta.

El escribano Castellote, el 19 de agosto, confirma que lo mandó y firmó el juez y que *incontinenti* lo notificó a Juan Manuel de Rosas.

Firma: F. Castellote

Firma: J. M. De Rosas

El escribano agrega una nota en la que dice que deja anotado que con la misma fecha le hace entrega del expediente al interesado.

Firma: F. Castellote

Segunda parte: Pedido de Rosas al Poder Ejecutivo por el derecho de contradespojo.

[f.5] Recibido en Buenos Aires el 20 de agosto de 1822 por el ministro de gobierno de Bernardino Rivadavia, quien lo envía a “vista al Fiscal”:

Excelentísimo Señor [transcripción completa]:

Don Juan Manuel de Rosas como mejor por derecho lugar tenga, parezco ante V.E. con el respeto que debo, y digo: que hallándome con noticias circunstanciadas de que en la población de Patagones se encuentran cantidades considerables de ganados vacuno, y aún caballuno, de mis marcas, que yo no he enajenado, y de cuyas especies sufrió la sociedad a que pertenezco el ingente robo, que es notorio, en la hacienda Los Cerrillos, he procedido a levantar la información que presento, por lo que acreditando en forma las marcas que distinguen las propiedades de la sociedad

en las especies de ganados vacuno y caballar, pueda recuperarlas del poder, en que se encontraren, por virtud de la constancia expresada, obteniendo de V.E. el decreto competente y bastante que reclaman la seguridad de las propiedades de nuestra campaña y las providencias sabiamente recomendadas por V.E. Por tanto a V.E. pido y suplico, que, dándome por presentado con la información de que hago mérito, se sirva expedir el correspondiente decreto, facultando, y mandando a las autoridades del territorio de Patagones, a quienes ocurriere mi apoderado, para que le entreguen y hagan entregar los ganados todos de alguna de las marcas dibujadas en el escrito que encabeza la información, se hallare, y aparecieren en lo sucesivo sin contrayerro, y que repitiese el expresado apoderado, entregándoseme dicha superior determinación original, aparejada de [f.5v.] todos sus antecedentes y mandando igualmente que por el escribano de Gobierno se me den los testimonios que pida, con oficios por duplicado al Señor gobernador de Patagones por el Ministerio competente atendiéndolo a lo eventual de la remisión por mar. Pido justicia V.E.

Firma: Juan Manuel de Rosas

Excelentísimo señor [transcripción completa]:

El Fiscal vista la solicitud de don Juan Manuel de Rosas dice: Que en ella no se expresa, ni los autores del robo que se pretende recuperar, y que V.E. auxilie por competente decreto, ni el tiempo en que fue ejecutado, quedando por lo tanto en perplejidad de si es robo, ocupación, o apresamiento de los Indios, particulares que se ha de servir V.E. mandar se especifiquen para que en su vista pueda el Ministerio expedirse según las disposiciones del derecho de gentes en los casos de guerra. Sobre todo V.E. resolverá lo que estime conveniente. Buenos Aires, septiembre 14 de [1]822.

Firma: [José Cayetano] Pico

Buenos Aires, Septiembre 16 de 1822 =

Como lo pide el Fiscal

Rúbrica: Martín Rodríguez

Firma: Bernardino Rivadavia

[F.6] Recibido en Buenos Aires, octubre de 1822 vuelva al Fiscal

Firma: Bernardino Rivadavia

Excelentísimo Señor [transcripción completa]

Don Juan Manuel de Rosas en el expediente promovido, solicitando la protección de V.E., para la recuperación de considerables cantidades de ganados vacuno y caballar, propio, y con las marcas de la sociedad, a que pertenezco, que han sido robados de nuestras estancias, y que se hallan en la población de Patagones en poder de varios sujetos, sin el contrayerro correspondiente, y por consiguiente con el infalible signo de haber sido robados, con lo demás deducido, digo: que a petición Fiscal ha decretado V.E., que para proveer sobre la petición solicitada, exprese yo previamente quiénes fueron los autores del robo, y el tiempo en que lo efectuaron, en atención a que sin estos conocimientos se encuentra el Fiscal, según se explica, en estado de

perplejidad de si es robo, ocupación, o apresamiento de los Indios; particulares, que exigen, se especifiquen, para expedirse según las disposiciones del derecho de gentes en los casos de guerra.

No tendrán inconveniente en expresar los autores del robo si los ladrones en nuestra campaña, como en todas partes, no acostumbrasen cometer sus robos a ocultas, y sin ser sentido; pero desgraciadamente este es un hecho así como el de ocultarse los ladrones, en los campos principalmente, de los dueños, con tanta mayor facilidad, cuanto es la que presenta el cordón inmenso de estancias, la libertad de transitar por ellas, la dispersión de las haciendas, y la imposibilidad por dificultar la perpetración del crimen en el curso de la noche.

Tampoco tendría inconveniente en expresar el tiempo; si los ganados, que debo recuperar, procediesen de un solo robo, mas como han sido varios, y en grandes cantidades a la vez, principalmente en Abril del año próximo pasado que excedió de veinte mil cabezas, es muy claro, que no es posible designar, si unos animales determinada mente fueron robados en esta ocasión, y otros en otra; y cuando lo fuese; como yo no he visto individualmente cuales son los animales, que se encuentran en Patagones, me pareció bastante, exponer que me hallaba informado de un modo positivo e indudable, existir muchos animales en aquella población con la marca de la sociedad, y sin el contrayerro que convenza haberlos enajenado. Fue por todo que no hice las especificaciones que exige el Fiscal.

[f.6v] Entre tanto me es sorprendente ver, que se crea, que V.E. no puede prestarse a proteger la recuperación, si no se vencen imposibilidades morales, aún cuando la cosa reclamada muestre la señal legal de la propiedad del reclamante; y aún cuando el defecto del contrayerro muestre igualmente, que ella no ha sido enajenada; y cuando por consiguiente uno y otro sirven no sólo, para acreditar, que la especie ha sido robada, sino también que es habida, o retenida con mala fue por aquel en cuyo poder se encuentra, aunque él no haya sido el ladrón. ¿Hay alguno que ignore, que según antiguas y repetidas disposiciones de los gobiernos; y sobre todo, que según la práctica y costumbre inmemorial del país, la marca de los ganados tiene en juicio, y fuera de él, fuerza de prueba legal y decisiva a favor del dominio del dueño de la marca? ¿Hay quien ignore, que nadie puede comprar animal vacuno o caballar, sin contrayerro, sin exponerse a perderlo, siempre que lo reclame el dueño de la primera marca? ¿Se ignora por ventura, que ese signo de propiedad ha sido, y es tan respetable, y sagrado, que su dueño se considera con derecho de contradespojo, para retener, y recuperar de propia autoridad todo animal de su marca, y sin contrayerro, de poder de cualquiera que lo tuviese? No puedo persuadirme, que se ignoren verdades tan públicas y tan sabidas, y por lo mismo excede mi comprensión el motivo de exigírseme particulares, que están en pugna con la demostración de mi propiedad.

Es verdad, que por el tenor de la vista Fiscal se da a entender, que es preciso discernir, si esta traslación de los ganados de la sociedad, a poder del otro, ha sido por robo, ocupación, o apresamiento de los Indios, y expedirse según las disposiciones del derecho de gentes en los casos de guerra. Pero si los ganados se hallan sin contrayerro ¿de qué otro modo habrá sido la traslación, sino por robo? ¿No es indudable, no es de absoluta necesidad el que si hubiesen sido transferidos por algún título legítimo, hubiesen contramarcádose? Y si ello es tan cierto, que de suyo arroja el conoci-

miento más incontestable ¿Qué duda podrá haber, cuando los ganados míos; que se encuentran en Patagones, estando sin contrayerro, son y deben suponerse robados?

Si se dice, que no lo espero, que pueden haber sido tomados, y apresados por los Indios en alguna de sus repetidas incursiones sobre nuestros campos, que los Indios los habrán vendido a los actuales tenedores, o a otros vecinos, quienes los han enajenado a ellos; y que siendo así, no debe el Gobierno dispensar la protección que solicito, para recuperar ¿Quién será el que no sienta el conjunto de errores, y de absurdidades, de que entonces se resentiría el derecho de gentes? Yo estoy distante aún de imaginarlo.

[f.7] El derecho de gentes lo constituyen los convenios, y tratados que han celebrado en diferentes tiempos las naciones civilizadas; y los usos y costumbres generalmente recibidos entre ellas con el objeto de conservar la buena armonía en tiempo de paz, y de hacer menos estragos y funestos a la humanidad los medios y modos de hostilizarse en tiempo de guerra. ¿Hay quién cuente entre estas naciones civilizadas unas tribus de Indios Salvajes, siempre errantes, sin costumbres sociales, sin leyes, sin población sin territorio determinado, sin residencia fija, y lo que es más sin un Gobierno, o Jefe conocido? ¿Sabe alguno, qué tribus son las que han hecho las incursiones, ni bajo la dirección de qué Jefes? El derecho de gentes entre las naciones cultas se considera de tanto poder y fuerza, que su cumplimiento se reclama a cada paso por los gobiernos, aún en medio del furor que provoca la más encendida guerra ¿Y podría reclamarse de esas tribus Salvajes de Indios la fiel observancia del derecho de gentes? Muy necio sería que contestase afirmativamente ¿Y por qué? Porque para ellos no sólo es desconocido, sino impracticable, en razón de su misma rusticidad y barbarie; y en la de no haber precedido pactos ni convenios, que lo establezcan, ni aún de un modo imperfecto, y diminuto. Pues si nosotros no podemos reclamar el derecho de gentes a favor nuestro, porque los Indios no le conocen, porque no existe entre ellos y nosotros, y porque no puede existir ¿Cómo podrá sostenerse; cómo exigirse, que nosotros lo observemos a favor de los horrores, y rapiñas que los Indios ejercen por modo de incursión sobre nuestras personas y bienes?

Si se dice, que tampoco lo espero, los Indios viven independientes del Gobierno: tienen sus leyes: hacen tratados: reciben encargados del Gobierno; y los mandan: luego es porque su independencia no sólo es reconocida, si no también porque pueden ocupar y apresar en guerra ¿Quién será aquel, que no entrevea los defectos y vicios de semejante discurso? Ni la independencia pues de su vivir, acomodada a la misma incivilización que choca con el derecho de gentes: ni sus leyes, o más propiamente los usos a que se someten, huyendo de la vida social: ni esos tratados que arranca el deseo de civilizados, o el de domar su fiereza, son títulos que legitimen sus ocupaciones tan violentas, como contrarias a los modos y medios que regulariza el derecho de gentes ¿Se ha oído en vez alguna al Gobierno soltar, o publicar la menor expresión que parezca reconocer dominio, sobre lo que los Indios nos llevan?

[f.7v.] ¡Harto triste es el recurso inevitable de la fatal necesidad, de haber que entenderse, con quienes no tienen leyes para entenderse; con quienes nada, cuando quieren, respetan; nada guardan, sino lo que les halaga; y en nada se regularizan! Desearía por cierto oír deducir un dato solo, que por el derecho de gentes hiciese justificable una de tantas incursiones de los Indios sobre nuestros bienes y perso-

nas.— Desearía, repito, ver fijado un solo hecho, en que los modos y medios de invadirnos los Indios luciere alguno de los principios de derecho de las Naciones.

A las ocupaciones de los piratas en la mar: a las de las compañías de ladrones en tierra ¿podrían exigirse los particulares que expresa la vista Fiscal, para poder expedirse, según las disposiciones del derecho de gentes en los casos de guerra? Unos, y otros, nombran sus Jefes, tienen sus reglas; y en la imposibilidad de destruirlos y en la necesidad de libertar a la humanidad del encarnizamiento con que la persiguen ¿podrá decirse, que porque a las veces se dirijan a ellos indultos, o parecidas disposiciones de algún Gobierno les es acomodable el derecho de gentes, hacer suyo lo que ocupan, y que si lo enajenan, no puede el Gobierno proteger la recuperación? Yo no puedo hacer la injuria de pensar, que aún pueda pensarse, que los Indios hacen suyo por derecho de gentes lo que toman: Entre ellos y nosotros no existe indudablemente el derecho de gentes. El Gobierno jamás ha valorado con aquel concepto sus incursiones; y entre tanto las reuniones de los Indios, sus apresamientos, y sus asesinatos ¿podrán recibir otro nombre que el de gavillas de hombres dispuestos al robo, al pillaje, y a sacrificar la humanidad?

Pero supongamos que entre ellos y nosotros existe tal derecho: si ellos lo han quebrantado, abriendo hostilidades fuera de aquel orden, que guardan y respetan las naciones civilizadas: Si ellos han invadido nuestro territorio de un modo bárbaro y salvaje ¿Debemos nosotros considerarnos obligados a observarlo a favor de ellos? ¿Debemos dar por legítimos sus bárbaros y horrorosos procedimientos, presentándonos entre nosotros mismos, como títulos indisputables de dominio, sobre todo lo que nos han robado? ¿Es Patagones alguna parte privilegiada de nuestra frontera? ¿Sus habitantes tienen el privilegio de hacer lo que no es permitido al resto de ciudadanos de la provincia? Yo creo que para opinar de esta suerte, sería preciso estar privado de la razón y juzgo por tanto impertinente detenerme más en esta, y otras reflexiones.

[f.8] Así es que ya por estos principios: ya porque a favor de las invasiones de los indios, los infinitos ladrones que no son indios, se desprenden a robar las estancias: ya porque si a pretexto de haber comprado a los Indios ganado sin contrayerro, no pudiesen reclamarlo sus dueños, se abriría una puerta inmensa al robo, y toda la campaña quedaría arruinada, y ya porque si nosotros pudiésemos comprar a los Indios indistintamente los ganados que robasen en nuestros campos, no habría medio de contener las incursiones ni partidas de paz, con que poderlos complacer; los antiguos, y nuevos Gobiernos del país han prohibido en todos tiempos tales compras en nuestro territorio no llevando los ganados comprados el contrayerro de sus dueños: han condenado no solo a los compradores a la restitución, sino al castigo más conveniente a las circunstancias del hecho; y han prohibido, o no han permitido, que los propietarios se internen a las tolderías a rescatar los de sus respectivas marcas.

Nada de esto ha podido ignorarse: pero permitiendo por un momento que se haya ignorado: también que no deba hacerse lugar a las irresistibles razones de justicia deducidas, no con esto aparecería fundado lo que se me ha exigido. Ello es cierto, que los ganados que trato reclamar llevan el signo de mi propiedad, o de la sociedades a que pertenezco; y que bajo de este concepto es que he entablado mi solicitud. Ciertamente es también, que este signo es el comprobante legítimo de la propiedad

Ex^{ta} M^{te} V^{ta}

N.º 1.º de Agosto de 1822. Sr. Dn. Manuel de Sotomayor, como mayor por de
 20 de 1822 recto Sotomayor Sotomayor, por el Sr. D. E. con el expediente
 que de él, y digo que hallandome con noticias de
 Vsta. el Jefe de Intendencia, de que en la Oblación de Patag.
 nos se encuentran cantidades considerables de gan
 nado vacuno, y con caballos, de mis manzanas, q.
 no he sido informado, y de cuyos espresos suplico la
 Verdad a que pertenecen al presente noble, q. en re
 tiva, entre haciendo la comilla, he pasado a la
 Obseción de Intendencia que presente, por la q.
 presentándose en forma las manzanas que distinguen
 las propiedades de la Verdad en las espresos des
 ganados vacunos, y caballos, pueda acompañar los
 poderes en que se encuentran, por virtud de las
 constancias espresadas, obteniendo de N.º E. el de
 cato competente, y valiente que reclamare la
 Verdad de las propiedades de Nuestra Corriente
 y las providencias subvenciones acordadas por N.º E.

Por tanto =

L. N. E. pide y suplico, que dando por presentada con la
 información de que hago mención, si se me oye.
 don el correspondiente decreto, facultando, y man
 dando al Jefe de Intendencia del territorio de Pat
 agones, a quien se remite mi expediente, para que
 lo entregue, y haga entregar los ganados tales y
 de alguna de las manzanas distinguidas en el estado
 que encierra la información, se hallan, y apar
 cios en la subvención con contingencia, y que se

estare, el expresando apoderado; entregando como a
 personas determinadas en forma, expresada de to-
 das sus circunstancias y ordenando — de igual
 manera que p. — al C. — — — — —
 De lo se da fe en el testimonio que pida, en ofi-
 cio por duplicado al Sr. Gobernador de Potosí.
 mas por el Ministerio correspondiente, atendiendo a la
 conveniencia de la acción por venir. Pido justicia
 en D. —

Juan Manuel de Rosas

Don Juan Manuel de Rosas

El Sr. Fiscal de la Real Audiencia de Buenos Aires, D. Juan Manuel de Rosas,
 sus dice: Que en ella no se compare, ni los autos de
 ello que se pidiere, compare, y q. V. E. avise por el com-
 plete: dario, en el tiempo en q. fue concurrido, quedando
 por lo tanto en preterita de si se tubo, ocupación,
 o gremio de los fines, particulares que se
 ha de servir N. E. mandas se expresen para q.
 en su vista pida el Ministerio exprese sus
 disposiciones al efecto de dar en los autos de
 guerra. Sobre todo D. E. revocará lo q. es en con-
 veniencia. Buenos Aires, Septiembre 14 de 1822.

Pido

El C. J. N. 16. 1822 =

Como lo pide el Fiscal -

Don Juan Manuel de Rosas

Rivadavia

y que la falta de contrayerro lo es, de que no ha intervenido enajenación. Entre tanto no se sabe, si ésta, o la otra tribu de Indios es la que lo ha robado, o como con injuria del derecho de gentes se dice, que los ha ocupado, o apresado: no se sabe si han sido robados por los actuales tenedores, u otros a quienes los hayan comprado. En este estado ¿Es conforme a justicia, a la buena fe, al orden público, y a los principios que hacen tan recomendable la presente administración del país, que se me niegue la protección que solicito de V.E., para reclamar, y obtener la propiedad, de lo que por sí mismo aparece ser mío, sin más motivo, o sin más pretexto, que el especioso y ridículo de decir = puede ser que los indios los hallan robado o apresado, y vendido a los actuales tenedores? Pues que ¿Si ese título bárbaro se considera legítimo es tanto y más poderoso que su posibilidad basta para sofocar el reclamo de una restitución, que se haya justificado legalmente con [f.8v] las señales que acompañan a la cosa reclamada? No es de esperarse y por lo mismo a V.E. suplico: que desatendida la solicitud Fiscal se digne acceder a mi solicitud con los términos expuestos en mi anterior escrito: que reproduzco. Es de justicia.

Firma: Juan Manuel de Rosas

[f.9] Juan Manuel de Rosas reclama por la demora de la resolución.

Buenos Aires, enero 16 de 1823

Corra con la vista Fiscal que se halla presente

Firma: Bernardino Rivadavia

[f.9v] Juan Nepomuceno Terrero como socio de Juan Manuel de Rosas reclama por la demora en la resolución a su pedido y repite los mismos argumentos que ha presentado Rosas.

Firma: N. Terrero

[f.10] Con fecha del 5 de julio de 1823, en Buenos Aires: encárguese al Fiscal la preferencia en el despacho de este negocio.

Firma: Bernardino Rivadavia

Excelentísimo Señor [transcripción completa]

[f.10v] El Fiscal vista la solicitud de don Juan Manuel de Rosas para que se mande a las autoridades del territorio de Patagones entreguen o hagan entregar los ganados todos que se encuentren al presente y en lo sucesivo de las marcas en su propiedad sin contrayerro con cuanto en el particular se ha alegado después de la entrevista que se tuvo con el Fiscal por uno de los agentes de ese negocio dice: Que es preciso considerarle en dos aspectos, a saber, si a V.E. en ejercicio del Poder Ejecutivo le corresponde expedir la auxiliatoria que se pretende, y si corresponde pueda adherir a la solicitud que se ostenta tan llana, y apoyada en principios de rigurosa justicia.

En cuanto a lo primero son deslindadas las facultades que conciernen a los poderes ejecutivos y judiciales que V.E. cuida de no confundir: Si pues don Juan Manuel de Rosas trata de recuperar los ganados que se le han robado ha debido ocurrir a la Autoridad Civil, al Poder Judicial a quien es confiada la administración de justicia

en esta parte sin que el poder ejecutivo pueda mezclarse en expedir auxiliorias innecesarias, cuando ni el reclamante ha ocurrido a dicha autoridad, ni esa ha faltado a las leyes, y cuando en tal caso le quedaban expeditos los recursos a los Tribunales de Apelación, y en este respecto V.E. no puede mezclarse en funciones privativas del poder Judicial, sino prevenir ocurra a la respectiva Autoridad a deducir su acción, y perseguir en juicio lo que le sea debido.

[f.11] En cuanto a lo segundo por más que se aduzcan errores y absurdos, por más que se eleve la rusticidad, incivilización, depredaciones y robos de los Indios negándose para ellos la aplicación del Derecho de Gentes, el juicio del Fiscal en esta parte es opuesto en cuanto Rosas reclama sobre el particular, y por ello en su antecedente vista pidió explicación sobre los autores del robo que se pretendía recuperar, que por más que se procure simular sobre si son ellos u otros los ladrones, fácil es conocerse que no otro sino aquellos son precisamente los que le han arreado sus ganados, los que los han vendido en Patagones, y los que los venden en las provincias del sur de nuestro Estado, y bajo este concepto sin que el Fiscal dude cuál es la señal que distingue estas propiedades, y cuál la de enajenación, pondrá en consideración de V.E. las observaciones siguientes.

Sería largo, y no es a este propósito remontarse a buscar a los verdaderos nacionales, la nación que ha poseído estos terrenos; tampoco si es lícito a una ilustrada querer subyugar a otra a su civilización; menos cuando una nación puede ocupar terrenos pertenecientes a otra, para descender al deslinde de los principios que autorizan justa nuestra guerra a los Indios, que no habrá embarazo demostrarlo en su caso; últimamente no es a propósito detenerse en los principios de la guerra por los estados vecinos con la nación, con las tribus; con las familias de los Indios, llámense como se quieran, con quienes abiertamente se sostiene, porque basta sólo saber que las naciones se componen de hombres libres e independientes, en que es preciso no olvidar la procedencia o analogía del derecho de naturaleza con el de gentes, y que los indios son unas familias o tribus, o nación independiente; que viven reunidos en sus posesiones o sus propiedades bajo sus caudillos, bajo sus costumbres y leyes, buenas o malas, pero que no por eso dejan de ser independientes y libres establecidos en su sociedad civil ocupando el dominio libre, y aunque se considere que no formen una sociedad política, no es dado sujetar a estas familias o tribus, ni nadie tiene derecho a mandar sus personas porque han nacido libres e independientes en su región y sólo su voluntad podrá someterlos a otra dominación.

Observados estos principios y tenido en consideración que V.E. mismo los recuerda cuando ha procurado entrar en pactos, en convenciones con ellos, es preciso que se conozca que su libertad o independencia los constituye hábiles a la guerra que sostienen, sin que el Ministerio se entrometa en los principios de justicia o injusticia para ella: En el caso pues de esta guerra la acción de don Juan Manuel de Rosas a sus ganados es de reivindicación y no le compete sea justa o injusta la guerra por parte de los Indios, pues que por Derecho de Gentes se reputa siempre justa en cuanto a sus efectos; así es que si sus ganados hubiesen sido recuperados por una acción de guerra le deberían ser restituidos como si no hubiesen caído en poder de los enemigos, pero no siendo recuperados de este modo no hay acción para reclamarlos

una vez puestos en sitio seguro cual lo pusieron los Indios y por eso es que la regla general excluye del derecho de reivindicación las cosas muebles que no se recobren inmediatamente del enemigo, y habiendo, pasado, como en nuestro caso, después de largo tiempo, y después de puestos en lugar seguro a manos de tercero no hay acción de reivindicación, ni puede haber ficción en derecho para que se use el de postliminio: Por consecuencia no habiendo acción la auxiliatoria se encaminaría a sacar de terceros, cuartos o más posee [f.12] dores unos bienes habidos legítimamente por compra al enemigo que los había ocupado en guerra justa o injusta.

La suerte fue desgraciada en esta parte a don Juan Manuel de Rosas, y aunque hoy encuentre los cueros y ganados con la marca de su propiedad y sin el signo de enajenación, como ellos procedan del botín u ocupación de los Indios no puede reivindicarlos, ni se puede creer que se autoriza un robo o una depredación en que se coartan al Ciudadano de este Estado sus acciones, particulares todos de que ha debido posesionarse el reclamante teniendo a la vista el decreto del 29 de Noviembre publicado el 5 de Diciembre del año 21. Este con previsión, con ojo avizor a resguardar los derechos de los Ciudadanos de su dependencia no solo privó el hacer matanza de ganado vacuno en la península de San José, sino que se avanzó a prohibir la exportación de cuero, grasa, y sebo, y sin coartar la libertad de los naturales de enajenar sus ganados, prohibió en aquel punto el que se les comprasen con marca de hacendados de esta Provincia, atajando y cortando de este modo los males que Rosas reputa existentes.

Si se hubiese meditado sobre este decreto vigente; porque aún no hay sancionada ley a este respecto, y sobre lo terminante de su artículo 6º, fácilmente se hubiese comprendido que V.E. conforme con los principios del derecho de gentes indicado, tuvo por botín u ocupación de los Indios en guerra esos ganados, por cuanto mandó que desde la publicación del decreto los cueros marcados se confiscasen a beneficio de los fondos públicos, y como los Indios no usan marcas en sus ganados, es preciso sentar que los que se encontraran marca [f.12v] dos y se mandaban confiscar son los ocupados en guerra y de cualesquiera propiedad: Por lo que considerado el asunto a los dos respectos propuestos, el Fiscal pide que se declare no haber lugar de derecho a la auxiliatoria solicitada, reencargando a las justicias de Patagones cumplan con el tenor del citado artículo 6º, y sobre que V.E. resolverá lo que estime más conveniente en justicia. Buenos Aires, julio 15 de 1823.

Firma: [José Cayetano] Pico.

Buenos Aires, agosto 13 de 1823

Con arreglo a lo expuesto por el Ministerio Fiscal, no ha lugar a la auxiliatoria que se solicita.

Rúbrica: Martín Rodríguez

Firma: Bernardino Rivadavia

Fin del expediente.

II. COMENTARIOS SOBRE EL EXPEDIENTE

Tanto las exposiciones de Juan Manuel de Rosas como las del fiscal José Cayetano Pico⁴ son muy pródigas en contenido. Extraeremos de ellas tres temas, entre tantos que pueden ser de interés especial. Comentaremos sobre los argumentos alrededor de la aplicabilidad del Derecho de Gentes a la sociedad indígena pampeana, destacaremos el estilo argumentativo de Rosas y, finalmente, señalaremos algunas estrategias, incertidumbres y planteos presentes tanto en las presentaciones como en los dictámenes.

1. Sobre el Derecho de Gentes

A nuestro parecer, lo más interesante es el giro que dio la reclamación hacia un enfrentamiento de posiciones sobre el constructo jurídico del Derecho de Gentes. Ninguna de estas posiciones era extraña a las que aparecieron a lo largo de la historia del Derecho. Más precisamente, lo que hace esta acción más atractiva es que en ella se confrontaron con toda explicitud dos ideas sobre la posibilidad de aplicar a las sociedades indígenas de las pampas el Derecho de Gentes. En este sentido, el hecho que nos ocupa tiene la doble importancia de ser, por un lado, un valioso material para la historia del derecho en nuestro país y, por otro, la de proveer una clave profunda y concreta para entender las distintas políticas seguidas con el aborigen en un período que nos atrevemos a extender desde 1815 a 1852. Delimitamos este período en función del acceso y mantenimiento en el poder de las formas de pensamiento del grupo de los hacendados del sur, de quien Rosas fue vocero e ideólogo. Mucho se ha discutido sobre la actitud –es decir, el patrón de conducta duradera con componentes afectivos, cognitivos y conductuales– de Rosas en su interacción con los indígenas, y más específicamente sobre su tan mentado y poco entendido *negocio pacífico con el indio*. Creemos que en esta acción, haciendo abstracción tanto de la forma en que lo presenta como del estilo antagónico de que hace gala, Rosas nos da la clave del negocio con los indios, cuyo sinónimo más cercano sería *el quehacer* con los indios.

Al parecer, Rosas hizo una acomodación –hartamente personal– a la falta de *ámbito legal* de esas sociedades llamadas ahora *acéfalas*. Por supuesto, como todo jefe doméstico, cualquier ataque real o potencial a su construcción era sancionado negativamente con un poder igual a su poder de protección. Pero esta línea heurística que acabamos de anotar merece un análisis que dejaremos para otra ocasión.

Da la impresión de que el fiscal Pico se inscribe explícitamente en la corriente del derecho que no sólo extiende el reconocimiento del derecho natural a todos los hombres, sino también cree que el derecho de gentes se aplica a todas las sociedades.

⁴ El Fiscal firma sólo con su primer apellido. No debemos confundirlo con Francisco Pico, oficial de la Secretaría del Ministerio de Gobierno en 1822. El nombre completo del Fiscal era Juan Cayetano Pico. Rubén Mario De Luca dice que fue Fiscal General del gobierno desde febrero de 1823. Sabemos que esta fecha es incorrecta, dado que él firma su primera opinión en el expediente que presentamos, el 14/9/1822. Creemos que su iniciación en la posición data de marzo de 1822.

Pero esto, así denunciado, no nos dice mucho si no se señala inequívocamente qué seres se consideran “hombres” y qué agrupamientos se consideran “sociedades”. Muy a propósito de esto recordamos la posición que coetáneamente sostenía el doctor Antonio Sáenz, primer rector de la Universidad de Buenos Aires y primer profesor de Derecho Natural y Derecho de Gentes en 1822-1823. En la primera parte del libro segundo –titulado *Tratado primero de las Sociedades en General y sus atributos y deferencias*– de sus *Instrucciones Elementales sobre el derecho Natural y de Gentes*⁵, y dentro de su primer capítulo titulado “De las sociedades”, define sociedad como “una reunión de hombres que se han sometido voluntariamente a la dirección de alguna suprema autoridad que se llama también soberana para vivir en paz y procurarse su propio bien y seguridad”. *Sociedad* –para Sáenz– es sinónimo de *Nación* y de *Estado*. Deducimos que las *sociedades* indígenas pampeanas no serían sociedades para Sáenz, por carecer de estado. Según su regla séptima, si no hay autoridad, “la sociedad quedaría en mero proyecto o resultaría en una reunión anárquica [...] sería la imagen del caos [...]” (Sáenz 1939: 64). Y sigue:

Ejemplos harto funestos de estas verdades se encuentran en algunas comarcas habitadas por salvajes, los cuales, en sus reuniones anárquicas a cada paso se ven envueltas en confusión y desastres pudiendo asegurarse que entre estas hordas bárbaras no hay quien obedezca ni quien mande porque ha faltado el convenio de sometimiento a una autoridad y la consiguiente aceptación de ésta para observar las condiciones de asociación (Sáenz 1939: 64).

Aunque Sáenz no nombra ningún “grupo de salvajes”, llega a aplicar estos principios a la crítica de “las repúblicas de Grecia y Roma que sujetaron a la deliberación de los asociados el despacho de algunos negocios y una parte de los ramos que son propios del gobierno y de los jueces”. ¿Qué habría pensado Sáenz en relación con los aborígenes de las pampas? No lo sabemos. Pero su juicio rígido que se extiende aún a las repúblicas de la antigüedad no nos deja muchas dudas.

No sabemos si Rosas tenía algún consejero legal pero, de haberlo tenido o de haber consultado con alguien, se acercaba mucho a la posición del académico universitario.

Veamos los atributos con que Rosas calificó a los indígenas pampeanos: “sin costumbres sociales; sin población; sin territorio determinado; sin jefe conocido”; “el derecho de gentes entre ellos no sólo es desconocido, sino impracticable”; “horrores y rapiñas que los indios ejercen por modo de incursión sobre nuestras personas y bienes”; “los usos a que se someten huyendo de la vida social; fiereza”; “quienes nada, cuando quieren, respetan, nada guardan, sino lo que les halaga; en nada se regularizan, gavillas de hombres dispuestos al robo y al pillaje, y a sacrificar la humanidad”. ¿No está negando Rosas la capacidad moral de esos hombres? ¿No está negando una organización familiar, un sentido de propiedad, una organización política? Por último, les está negando el derecho de defender lo que consideraban que era suyo, a

⁵ Ver Antonio Sáenz (1939).

defender sus recursos económicos para subsistir. Además, Rosas convertía el malón, la única técnica ofensiva que conocían y que, dada su organización política, podían ejercer los aborígenes pampeanos, en sólo una actividad de pillaje.

En las memorias de agosto de 1821, había dicho que los indios podrían acostumbrarse a vivir de la guerra, y agregaba: “formarían escuela militar para ella y acaso adoptarían el plan de consumir el poder de ejército por medio de la guerra de recursos” (Saldías 1958: 223). Podríamos preguntarnos qué pasó entre 1821 y 1822, año éste en que escribió el alegato en el juicio con el gobierno. En 1821 decía que los indios podrían formar escuela militar y concebir planes para hacer una guerra de recursos, y en 1822 diría que *en nada se regularizan*. Creemos que no es un cambio de opinión o una contradicción, sino producto de su pragmatismo conservador que argumenta:

según el adversario y el tipo de agresión o amenaza a la situación constituida: porque en esto consistía, en última instancia, ser conservador y en relación con esa preocupación última elaboró un pensamiento político que argumentaba de distintas maneras sobre la misma cosa (Romero 1978: XIV).

En el caso del Dr. Pico, no cabe duda de que su referente era la sociedad aborigen de las pampas, a la que reconocía como:

naciones o tribus o familias... [que viven] reunidos en sus posesiones o sus propiedades, bajo sus caudillos, bajo sus costumbres y leyes buenas o malas, pero no por eso dejan de ser independientes y libres establecidos en su sociedad civil... aunque se considera que no forman una sociedad política [f.11].

La convicción, claridad y precisión de las ideas de Pico no dejan lugar a dudas; aunque sí es discutible, ahora y en su época, la aseveración sobre la *independencia* de esas sociedades con respecto a la sociedad criolla heredera del territorio señalado por los españoles como *suyo*. No cabe duda de que eran sociedades soberanas de hecho después de 1810, pero creemos que aseverar su independencia, hablar de sus posesiones o sus propiedades era decir mucho; aunque es difícil entender los criterios de la época sobre la territorialidad cuando apenas comenzaba la etapa formativa de la nación y el estado argentinos. De todos modos, la exposición de Pico no deja lugar a dudas en cuanto a que representaba la base legal que había seguido o había arriesgado el gobierno de Martín Rodríguez para declarar la guerra a los aborígenes del sur. Por eso Pico, en su primera respuesta [f.5v.], deja bien claro el marco legal en que se apoyará para juzgar la situación: el derecho de gentes en los casos de guerra.

Aunque no pertenezca al legajo, no podemos dejar de lado una documentación de la opinión que al grupo de hacendados de la campaña bonaerense le mereció el dictamen del fiscal José Cayetano Pico. En una reclamación al gobierno, sin fecha, pero que J. J. Biedma data el 24 de mayo de 1824, diecinueve hacendados, la sociedad Rosas-Terrero y varios apoderados aconsejaban al Ejecutivo sobre medidas que se deberían tomar para terminar con el comercio entre Carmen de Patagones y los

indios bárbaros. Luego de desarrollar sus argumentos, piden no tener que visitar al Ministerio Fiscal...

por trámite inútil que ya por la claridad y simplicidad de la materia cuanto que la persona que ejerce aquel Ministerio (y a quien protestamos los respetos debidos) ha desplegado en este negocio principios tan peregrinos y poco acomodables a los progresos de este pago... que no guardan la menor compatibilidad con las miras de justicia y beneficencia que animaron a V.E. (AGN X 12-8-4).

¡La reflexión de Occidente desde la Grecia arcaica hasta 1824 dC. reducida a principios peregrinos!

2. *El estilo argumentativo de Rosas*

Los instrumentos expresivos y tácticos de la presentación de Rosas son sustanciales. El discurso de Juan Manuel de Rosas apela a cualquier medio con el fin de resquebrajar el sistema de conceptos que iba a presentar Pico en su consejo al Poder Ejecutivo. Esta es una de las partes más curiosas de esta acción. Rosas ya sabía todo lo que iba a argumentar el fiscal, quien iba a tener la última palabra, por lo cual debió adelantar los temas para dejar fijada su posición. Pero, como Rosas no podía decir que Pico había dicho lo que todavía no había dicho, entonces recurrió a una retórica de coro griego cuando éste no sólo se lamentaba por lo que ya había pasado sino, con el mismo tono, adelantaba al espectador sobre lo que iba a pasar en la tragedia. Veamos algunos segmentos de sus peroraciones:

[f.7] Si se dice, que no lo espero, que pueden [los ganados] haber sido tomados y aprehendidos...

[f.7v] ¿Hay quien cuente entre las naciones civilizadas unas tribus de Indios salvajes...?

¿Sabe alguno, qué tribus... ni bajo la dirección de qué Jefes?

¿Y podría reclamarse de esas Tribus Salvajes de Indios...?

Si se dice, que tampoco espero, los Indios viven independientes del Gobierno, que tienen sus leyes, hacen tratados...

¿Quién será aquél que no entrevea los defectos y vicios de semejante discurso?

[f.8v] ¿Es conforme a justicia, a la buena fe, al orden público, y a los principios que hacen tan recomendable la presente administración del país que se me niegue la protección que solicito?

Pero Rosas no sólo emplea retórica griega. Emplea sarcasmo, como cuando dice [f.6] que “no tendría inconveniente de expresar los autores del robo si los ladrones... no acostumbraran a cometer sus robos a ocultas”.

Además, recurre a la insolencia, aunque protegido por su retórica griega. En un párrafo [f.7] dice: “Muy necio sería el que contestara afirmativamente [a que se le puede reclamar a los indios la fiel observancia del derecho de gentes]”. O más adelante: “yo no puedo hacer la injuria de pensar, que aún pueda pensarse que los In-

dios hacen suyo por derecho de gentes lo que toman”. Aún después dice: “yo creo que para opinar de esta suerte sería preciso estar privado de razón y juzgo por lo tanto impertinente detenerme más en ésta y otras reflexiones”. En el folio ocho ya llega a calificar de ridículo y especioso decir que puede ser que los indios los hayan robado, o apresado y vendido a los actuales tenedores.

3. Estrategias, incertidumbres y planteos

En cuanto al contenido, observamos también que Rosas no quiere, en su primera presentación [f.5] hablar sobre los indios. Es el fiscal [f.5v.] quien en su primera respuesta alude a la posibilidad de que haya sido “robo, ocupación y apresamiento de los Indios”. Es más, en su segunda respuesta al gobierno, el fiscal dice claramente “que por más que se procure simular sobre si son ellos u otros los ladrones”, lo cual pone en descubierto lo que Rosas en todo el expediente trató de ocultar. ¿Por qué este ocultamiento que llega hasta a usar la impertinente ironía para no decir lo que con toda seguridad sí sabía? Tal vez para evitar hablar de la guerra que el gobierno de M. Rodríguez llevaba contra el indígena. Tal vez, también, para no caer en el tipo de razonamiento que su adversario esgrimiría. Y por último, tal vez porque lo que le interesaba era su denuncia de robo, no por los indios sino por parte de los pobladores de Carmen de Patagones. Veamos el último párrafo del folio 7v: su argumentación sigue embarcada en su crítica a conceder que se pueda concebir la idea de que para el indio existía el derecho de gentes; de repente hace una pregunta que, a nuestro entender, es la pregunta: “¿Es Patagones alguna parte privilegiada de nuestra frontera? ¿Sus habitantes tienen el privilegio de hacer lo que no es permitido al resto de los ciudadanos de la provincia?”. Ese brusco corte, ese salto, apunta, a nuestro entender, al tema central de su interés llegando hasta a insinuar que el ganado había sido robado “por los actuales tenedores u otros a quienes los hayan comprado”, con lo cual confirma la acusación de mala fe (uno de los tremendos defectos de los humanos, según Rosas) que ya había adelantado en su discurso [f.6v.].

Pasemos entonces al tema: el caso Patagones. Al final de la presentación, Rosas [f.5v] pide que se le den “oficios por duplicado” [dirigidos] al Señor Gobernador de Patagones, como si Carmen de Patagones hubiese sido otra provincia. El fiscal, a su vez, tampoco exhibía en sus expresiones las ideas claras que hubieran correspondido a un hombre de estado en relación con el lugar que ocupaba la comandancia de Carmen de Patagones en el estado de Buenos Aires. Pico se refiere a los ciudadanos de esta provincia como distintos a los de Patagones. También dice, cuando alude al decreto del 29 de noviembre de 1821 [f.12], que se les prohibió a los habitantes *en aquel punto* el que se les comprasen [a los indios, ganados] con marca de hacendados de *esta provincia*. Todas estas dudas estaban relacionadas con uno de los procesos de que hablamos en la introducción: la construcción territorial y estadual de la Provincia de Buenos Aires. Ya tocaremos este tema en la sección que sigue.

Otro aspecto interesante del contenido de la exposición de Rosas es su obstinación en calificar el acto de extrañamiento de unos muebles de su propiedad como *robo*. Para Rosas, los elementos de prueba de cuándo, cómo y quiénes efectuaron

la sustracción son “imposibilidades morales o particulares que están en pugna con la demostración de mi propiedad [f.6v]”, siendo lo único concreto y real la marca y la ausencia de contrayerro. Aún cuando acepta “[f.6v] que es preciso discernir si esta traslación... ha sido robo, ocupación o apresamiento de indios”, Rosas elude la respuesta preguntando “¿De qué modo habrá sido la traslación sino por robo?”. Con esta forma de argumentación dirige sus dardos al corazón de un sistema judicial, al cual acusa, implícitamente, de complicar todo lo que es “claro y simple”, como dirían los hacendados en su reclamación de 1824 a la que ya aludimos. Por último, observemos que, mientras el fiscal argumentaba que el procedimiento era incorrecto y conspiraba contra uno de los pilares de la conformación republicana –cual era la separación de los poderes–, Rosas y los hacendados del sur seguían recurriendo directamente a la autoridad máxima, como en el sistema regalista, en busca de justicia y beneficencia.

Hasta aquí, hemos repasado el texto del expediente con el fin de destacar los puntos –a nuestro juicio– más sobresalientes e interesantes del proceso. Creemos que, para apreciar con más contundencia tanto lo que se dijo como lo que no se quiso decir, y con el fin de intentar comprender los intereses más inclusivos o generales de los actores de este episodio, es necesario instalarlo en su contexto histórico.

III. EL CONTEXTO HISTÓRICO DEL RECLAMO DE ROSAS

La Revolución Federal de 1815 tenía un programa bien definido de expansión de la frontera sur con el indígena después de 73 años de haber sido fijada en el río Salado⁶. No es que no hubiera población criolla establecida ya al sur del Salado. Desde fines del siglo XVIII –y tal vez por el amparo y el vacío posterior a la expulsión de las misiones jesuíticas– se había ido haciendo un poblamiento informal a modo de lenta colonización.

Ya a principios del siglo XIX, más precisamente en 1804, Julián Martínez de Carmona denunció nueve leguas cuadradas en el paraje Los Dos Talas, donde tenía bienes semovientes desde hacía dos años (Dorcas Berro 1934: 4). Entre 1810 y 1815, algunos hacendados, como Lorenzo López (Sáenz de Quesada, 1980:8) y Francisco Ramos Mejía, habían comprado a los indígenas las tierras que ocuparon de inmediato. Con esto queremos decir que en esa área sur se fue construyendo algo que podríamos llamar una tradición, costumbre o práctica de colonización privada, de tratados personales con el aborígen que, por los resultados, convenían a ambas partes.

En 1814, los hacendados y el alcalde de Chascomús enviaron un destacamento dirigido por el capitán Ramón Lara a los Montes del Tordillo, no para detener o *imponer respeto* a los indios, sino para controlar la población que se reunía alrededor de las actividades de producción y transporte de carbón desde 1812 (Dorcas Berro 1934: 10 nota 16).

⁶ Tratado de 1742 con el gobernador Salcedo. En Archivo General de Indias, Colección Marta Linares VII, ff. 197-199.

La Revolución Federal cambió esta expansión privada, individual y grupal por una formalización del avance de la frontera militar y una colonización dirigida por el estado. En octubre de 1815, se oficializó el destacamento al mando del capitán de milicias Ramón Lara y se construyó el Fuerte San Martín en la Laguna Kaquelhuincul. En 1817, se fundó la ciudad de Dolores y se estableció un depósito de prisioneros de las guerras de la independencia llamado Santa Elena o, simplemente, Las Bruscas. Un año antes, se había dictado un Reglamento Provisional que establecía las condiciones bajo las cuales el gobierno otorgaría suerte de estancias al Sur del Salado. Por el artículo octavo de este reglamento, se obligaba a los hacendados a tener armamento en constante estado de uso y a concurrir con sus armas y gente al llamado del comandante de la frontera (Dorcas Berro 1934: 67).

En 1818, en un expediente de venta de unos terrenos, el nuevo propietario dice que “toma posesión de ellos y con la muy especial de prestar toda clase de auxilios para la defensa común en caso de que los infieles hagan alguna irrupción u hostilidad contra el proyecto de la extensión de la línea” (AGN VII 16-4-7).

Con estos datos queremos mostrar que el proyecto de avance de la frontera no se limitó a hacer los cambios de personal en la dirección de la política fronteriza –por ejemplo, el encarcelamiento de Pedro García y de Francisco Javier de Viana– sino que era un plan total de colonización que comprometía a los colonizadores a ayudar y respaldar a las autoridades. Así fue que no sólo los indígenas, sino también los pioneros y aquellos jóvenes que se educaron en la tradición no reglamentista contemplaron la intromisión del estado en lo que hasta ese momento había sido una zona de improvisación y de convenios personales.

Este primer plan de expansión tenía solidez y las autoridades tenían determinación. La guerra contra Santa Fe, la amenaza de invasión española y la guerra civil pusieron un paréntesis de tratados en medio de amenazas y contraamenazas en toda la frontera. El Tratado de Miraflores del 7 de marzo de 1820 fue no sólo el más conspicuo sino el de mayores consecuencias políticas y sociales tanto en el momento de su firma –ayuda de Ramos Mejía y avance territorial de los criollos– como en el momento de su desconocimiento, menos de un año después.

La guerra contra los indios pampas y serranos se abrió el 2 de diciembre de 1820. El detonante fue el ataque a Salto por parte de los ranqueles liderados por Pablo Levenopan, con quienes estaba comprometida la fuerza de Carreras. Entonces, el gobernador de Buenos Aires, Martín Rodríguez, con el fin explícito de vengar la ofensa de Salto en el noroeste de la provincia, dirigió su ejército hacia el sur, hacia los pampas. La ingenua advertencia de Rosas sobre la identidad de los atacantes –aunque no ponía las manos en el fuego por los pampas– no pudo contra *la santa indignación* de Rodríguez, quien un día después de recibir la carta ya estaba en Lobos.

En la Estancia de Cascallares se reunieron las fuerzas convocadas por el gobernador. Rosas, Lamadrid y Hortiguera irían a la Laguna de los Huesos dirigidos por este último; Rodríguez se dirigiría directamente a Kaquelhuincul. Ya el 12 de diciembre, Hortiguera había recibido las órdenes de no hacer contacto con Carreras (a todo esto, nadie sabía dónde estaba el militar chileno) y de dirigirse al este y luego al sur cargando todas las tolдерías que encontrara hasta Kaquelhuincul (Comando General del Ejército 1974: 351). Además de este derrotero, Hortiguera debía plantear a

los indígenas que quisieran entrar en alguna negociación, la condición absoluta de que el gobierno de Buenos Aires tendría la libertad de extender las fronteras hasta donde lo creyese necesario (Comando General del Ejército 1974: 352). La división de Hortiguera no pudo hacer casi nada porque la minó la desertión, de manera que Rodríguez, tal vez traicionado, quizá con poca convocatoria sobre la población, quedó solo.

Rodríguez, “conciliando los intereses de la Provincia con los deberes de la Humanidad” –según sus propias palabras– no solo atacó y desalojó las tolderías del Chapaleufú, sino que fusiló a algunos indios de Miraflores y exilió a Ramos Mejía a su estancia cercana a la capital.

Martín Rodríguez fue el primero de los criollos ya republicanos que incursionó sobre las tolderías indias, el primero que comprometió a los hacendados en la guerra contra el indígena y el primero que recibió una contundente respuesta de estos: el aliento a la desertión de los soldados. Pero tanto los hacendados como la avanzada de Kaquelhuincul y la ciudad de Dolores recibieron la respuesta desde el campo indio. El 30 de abril de 1821 el ex-capataz de Miraflores dirigió un malón de 1.500 indios que redujo a cenizas Dolores (un acto muy pregnante en cuanto a su simbolismo), destruyó las defensas de Kaquelhuincul y robó cientos de miles de cabezas de ganado de las estancias fronterizas.

A esta inquietud general se sumó la sanción de la ley de creación del crédito público de noviembre de 1821, con la que comenzó el control de la tierra pública, control que culminará con la ley de enfiteusis en julio del siguiente año. Nada podría haber sido peor para ese sur que hasta hacía pocos años había manejado sus intereses sobre la base de sus relaciones personales. Ahora estaba el estado, con sus razones, sus armas y sus planes, incursionando por esas tierras. Pero el gobierno también miraba hacia otro lado, aunque esta vez con mirada protectora: la costa patagónica, inerte desde hacía años y dirigida por oficiales inmorales y corruptos, quienes hasta inventaban nombres de caciques inexistentes a quienes hacían figurar como recipientes de regalos cuyos costos iban a parar a sus bolsillos⁷.

El gobierno hizo un plan de colonización e institucionalización de todo lo que se consideraba la costa patagónica. Nombró y estacionó en Malvinas autoridades competentes; revisó la relación aduanera entre Carmen de Patagones y Buenos Aires; nombró un comandante político y militar que seguiría un plan minucioso de observación de la zona y estableció ante las potencias extranjeras y comerciantes piratas “que [el país] no recibiría ninguna comunicación diplomática o comercial de parte de negociante que se presentara a mano armada o sin las formalidades requeridas por el derecho de gentes” (Isabelle 1943: 428). Esto último estaba básicamente destinado al control y protección de la fauna costera y marítima –lobos marinos, elefantes marinos y ballenas– que sufría una depredación tal que los lobos y elefantes marinos

⁷ Biedma 1905: 483. Representación del vecindario de Río Negro que elevó a la Gobernación relativa al comportamiento ejemplar del comandante De la Oyuela, 14 firmas, 7/6/1822 (AGN X 12-8-4).

ya, en 1821, estaban a punto de extinción. José Gabriel de la Oyuela⁸ fue nombrado comandante de Patagones en marzo de 1821.

El gobernador interino José Viamonte redactó unas “Instrucciones” muy detalladas, en junio de 1821, para ser seguidas por el nuevo comandante, quien enviaría de vuelta un informe. Resumiendo esas instrucciones:

1. Quitar la mala imagen dejada por las autoridades anteriores.
2. Tener un conocimiento exacto del lugar y hacer un padrón de la población.
3. Describir las condiciones en que se encontraban las propiedades muebles del estado.
4. Identificar número, lugar, distancia en que se encontraba el ganado alzado. Recogerlo y decidir el destino que convendría darle.
5. Realizar un informe completo del tesorero.
6. Informar todo el movimiento de los buques que entraban al puerto y de los buques extranjeros que cazaban ballenas, cuántas, dónde y cuándo.
7. No permitir que entre a Carmen de Patagones gente *despedida* del país.
8. Detallar el estado del armamento de guerra.
9. Entrar en la mayor armonía con los indios limítrofes, observar sus sentimientos hacia la población, dar cuenta del número y distancia de sus asentamientos. Todo esto sin despertar sentimientos hostiles.
10. Realizar todo lo que sea conveniente para el desarrollo de Patagones (AGN X 12-8-4 y Biedma 1905: 458).

No hemos encontrado el informe de De la Oyuela al gobernador. José Juan Biedma dice en su libro que en toda la zona desde el río Neuquén al Atlántico, y desde la Península de Valdés hasta Sierra de la Ventana había unos 200.000 animales (Biedma 1905: 471), lo que representaba una gran riqueza en caso de que se dispusiera de ellos racionalmente. La sal era abundante y ya estaban instalados algunos saladeros que trabajaban los cueros.

Sólo nos imaginamos que la noticia sobre esta riqueza potencial ordenada y mirada por el estado y por un hombre con firme determinación para decidir y hacer lo que se necesitara no les habrá caído muy bien a los hacendados del sur de Buenos Aires que en ese momento sufrían injerencia del estado, la paralización del movimiento comercial de la tierra y los malones indios.

Al parecer, el informe de De la Oyuela originó en noviembre de 1821 un decreto –que se convertirá en ley recién en noviembre de 1824– en el que se protegía de matanzas el ganado vacuno de la Península de San José, aunque no se coartaba la libertad de los naturales para enajenarlo sólo a los vecinos establecidos en el país

⁸ José Gabriel de la Oyuela se hizo cargo de su nuevo destino casi inmediatamente después de haber sido nombrado. Renunció al cargo a fines de 1823 y en su lugar fue nombrado Lacarra el 18/9/1823. En 1828 se lo nombró otra vez Comandante de Patagones. En enero de 1830 fue destituido y puesto en prisión por Rosas, quien le escribiera a López el 27/2/1830 diciendo que ya se ha mudado a De la Oyuela y otros de Patagones porque querían sustraer a la provincia la población de Patagones, llamándose a Independientes (AGN X 24-5-3).

(AGN X 38-49). Tampoco se permitiría a un especulador hacer compras de ganados para matanza con el fin de exportar cueros, grasa o sebo. Los artículos quinto y sexto se referían a la producción y comercialización de cueros en relación con el origen de los animales. Se prohibía absolutamente comprar a los naturales ganado con marcas de los hacendados de la campaña⁹ de Buenos Aires, y los cueros así marcados de animales comprados después de la promulgación de ese decreto serían confiscados en beneficio de los fondos públicos.

Los artículos más importantes para la vida de Patagones eran el primero y el quinto: estaba prohibido matar animales alzados para el comercio de cueros y también se prohibía comprar ganado marcado a los indios. Una y otra prohibición tenían fundamentos justos en sus respectivos contextos inmediatos: la primera por la conservación de un bien para la futura explotación, la quinta por acomodamiento a las normas de la provincia. Patagones hubiera podido sobrevivir a una de las dos prohibiciones, pero las dos juntas representaban su quiebra total como población exportadora de bienes animales derivados.

Al parecer, De la Oyuela trató de entender el decreto y, a la vez, ubicarlo en la realidad de Patagones. Pero a los pocos meses pidió permiso para trasladarse a la capital con el fin de que “se le instruyese nuevamente [y personalmente] sobre la conducta concreta a seguir”, según escribiera al Ministro de Gobierno el 13 de agosto de 1822, mientras estaba ya en Buenos Aires. Creemos que esta nota o carta al ministro tuvo mucha importancia. Tal vez fuera la que desencadenó la acción que Rosas llevó ante el gobierno de Martín Rodríguez. Al día siguiente, es decir, el 14 de agosto de 1822, Rosas comenzó a construir sus pruebas. Creemos que la carta de De la Oyuela o, por otra fuente, los comentarios que pudo haber hecho éste en Buenos Aires pudieron haber hecho pensar a algunos que el decreto de noviembre de 1821 estaba en peligro. Así, la acción de Rosas apareció como un medio de presión o coerción indirecta para que no se lo cambiara. En esa nota, De la Oyuela comienza describiendo las condiciones en que llegó a Patagones con sólo \$500 para los gastos de estado. Habla de los desarrollos posteriores, pero señala que, al llegar el decreto de noviembre a sus manos, ya no supo qué política seguir en el establecimiento. Reclama un plan concreto de operaciones, ya que el que le dieron estuvo “formado por miles de incertidumbres”. Agrega que él tiene disposición de seguirlo pero *deberá*, sin embargo, hacer una mención especial a los artículos primero y quinto, cuyo cumplimiento se le recomendó también especialmente, y pide que se sea más explícito. Concretamente, expresa que hay algunos particulares sobre los que cree “indispensable [dictaminar] resoluciones especiales” (AGN X 12-8-4). Ya vuelto a Patagones, comunica al ministro que tiene muchos inconvenientes para cumplir con el decreto sobre la prohibición de comprar ganado con marca de la campaña de Buenos Aires. Las cartas se hacen cada vez más explícitas; su análisis más sutil. El 12 de septiembre escribe cuatro carillas tocando el tema del ganado marcado. Algunos párrafos dicen:

⁹ En realidad, el artículo dice “marcas de Hacendados de esta provincia”, con lo cual se excluiría a Patagones de la provincia de Buenos Aires. Pero esto —como ya comentamos— era sólo una forma de expresión muy arraigada y difícil de adaptarse al novel esfuerzo del gobierno por integrar Patagones a la provincia en todo sentido.

Tal decreto [21/11/21] fue sin duda alguna expedido con el fin de impedir a los indios el robo de ganados de esa campaña... [Entonces no se sabían] los puntos de salida que tenían los ganados extraviados por los Salvajes.

Se puede calcular en un número de más de 50 mil cabezas el ganado que los indios han robado en todo el año anterior y de tan enorme suma... es insignificante el número de animales que han entrado a Patagones...

De Valdivia se avanzan negociantes que abarcan tropas considerables a precios muy subidos y aún de Mendoza y San Luis no falta quien especule en este ramo con buen suceso.

Sobre este conocimiento que aquí es notorio por la relación constante de los mismos indios concurrentes es de esperar que el gobierno se digne rectificar sus providencias...

La compra del ganado por 4 pesos a cambio debe considerarse como un rescate muy equitativo.

Además, los indios que dependen de nosotros se irán civilizando cada vez más. Negarles la entrada de los objetos con cuyo producto se surten de sus necesidades sería para ellos un principio de hostilidad que nos traerán compromisos (AGN X 12-8-4).

De la Oyuela expresaba en esta carta que estaba de acuerdo con el artículo primero, pero que el artículo quinto era difícil de aceptar, y sigue:

De todos modos yo me encuentro fluctuando entre la necesidad de dar cumplimiento a aquella prohibición existente y la visible conveniencia de retardar su ejecución. En este concepto espero que V.S. se servirá llevar mis dudas al conocimiento del Superior Gobierno para nivelar mis providencias ulteriores a la suprema resolución (AGN X 12-8-4).

El gobierno contestó a De la Oyuela en carta del 20 de octubre. Dice contundentemente que “no puede hacer lugar [al pedido de De la Oyuela de dejar de prohibir la compra de ganado marcado] por respeto a la propiedad de los hacendados”. Agrega que está estudiando “el único término medio que puede tomarse en el caso, que es el rescate de su ganado por parte de los mismos hacendados pero necesita antes saber el parecer de los hacendados”. A fin de año, De la Oyuela comienza a comunicar las novedades sobre los indios. Indudablemente, quiere hacer entender la compleja realidad indígena, que era la verdadera causa de la tragedia de la campaña y de la delicada situación de Patagones en relación con el comercio indígena. Dos serán sus líneas argumentales. Una, que era imposible no comerciar con los indígenas; la otra, que la supresión de ese comercio no remediaría la situación de la campaña de Buenos Aires. Veamos primero la necesidad de comercio y lo que éste significaba para los indios y para Patagones.

A principios de 1822, De la Oyuela había enviado un explorador en dirección a Sierra de la Ventana para abrir un camino a Buenos Aires. El explorador cayó en manos de los indios y algunos caciques fueron de la opinión de que muriese para que ningún cristiano entrase a registrar sus tierras. El apresado fue perdonado ante la amenaza de De la Oyuela de no permitir a esos indios comerciar con Patagones¹⁰.

¹⁰ Carta del 9/4/1823, Archivo Biedma (AGN VII 10-4-14).

La dependencia con respecto al comercio era tal que los indios lo prefirieron a defender el conocimiento de sus tierras. Por otro lado, Carmen de Patagones sentía su propia dependencia con respecto a ese comercio.

En muchas cartas desde Patagones se habla de la necesidad de mantener el comercio con los indios, pero la comunidad fue tomando conciencia del decreto de noviembre de 1821 poco a poco. Mientras tanto, oponía una resistencia poco reflexiva a los momentos de presión que sufrían los comandantes; las dudas fluctuaban entre el deber de acatar el orden republicano y la vigencia de normas informales ya adoptadas tiempo atrás. A los casi tres años del decreto, los vecinos hicieron una presentación que resumía todas sus preocupaciones. Aunque De la Oyuela ya no era comandante, los vecinos se dirigieron a Lacarra, quien había heredado la difícil situación. A él se dirigieron veintinueve vecinos y diez apoderados el 19 de octubre de 1824, el día que el comandante, repitiendo las ambivalencias que tuviera De la Oyuela, intentó imponer el decreto 1821. Los vecinos decían:

El bando de este día por el cual queda prohibida la compra de ganado a los naturales y la matanza de los ya existentes nos ha puesto en el mayor conflicto haciéndonos temer los horribles males que tal providencia va a hacer caer sobre esta infeliz población. No es nuestro objeto por el momento el reclamar ante la ley el uso de unas propiedades adquiridas legalmente y bajo la garantía de la autoridad pública ni penetrar el misterio que hasta el día ha tenido sin acción este decreto homicida...

Pero Señor: los riesgos que inmediatamente amenazan no ya a los ganados que serán la primera presa de la venganza de los Indios y cuya desaparición nos dejaría reducidos a la más horrible mendicidad sino a la seguridad y a las vidas de nuestras personas y de nuestras desgraciadas familias...

¿Habrà de ser nuestro destino el que cupo a los infelices habitantes de San José o habremos de ser entregados a la ambición carnícera de 150 asesinos? (AGN X 38-4-9).

Así aludían a unos 150 presos civiles, la mayoría de los cuales procedían de la capital, quienes por un pequeño sueldo eran ocupados como peones en las salinas, los saladeros y la agricultura. Además, con acierto argumentaban que los reos, de no tener ocupación y ver la población atacada por los indígenas, se sumarían a ellos para atacar la campaña de Buenos Aires. En resumen, seguir las directivas del famoso decreto representaba para Patagones la guerra desde afuera y desde adentro.

El segundo argumento que siguió De la Oyuela en sus intentos por cambiar el decreto mostraba lo inútil que resultaría el sacrificio de Patagones. Los malones a la provincia no sólo tenían origen en la intención política de devolver favores a las autoridades de Buenos Aires por el encarcelamiento de Ramos y la ocupación agresiva de territorio indígena. También tenían intenciones puramente económicas.

Ya eran muy frecuentados los caminos desde Chile a las pampas pero, desde 1818, cuando comenzó en Chile la Guerra a Muerte, la atracción por los ganados de las pampas había crecido geométricamente. Comenzó como una segunda oleada de araucanización, ya no en sentido cultural y demográfico transitorio, sino como una verdadera ocupación y el exterminio de la población nativa que resistiera, en vano, el empuje. Así se encendió una etapa de lucha entre los indígenas chilenos y los te-

huelches del Chubut, Río Negro y sur de Buenos Aires. Con fecha 16 de noviembre de 1822, el comandante de Río Negro envió una reveladora carta a su Ministerio de Guerra y Marina:

hace 20 días llegaron los tehuelches de Ojo Lindo y el Anapilco que en número de 1800 fueron a pelear con los Araucanos y Valdivianos que estaban apostados a tres días de camino más arriba de Chuelechel y los Manzanos. Los valdivienses eran mandados por un capitán Don Pablo con soldados veteranos de la guarnición de Valdivia y piezas de artillería... El fin de los valdivienses es despejar el camino de la abra del Chuelechel para poder internar con facilidad los ganados que toman de la campaña de Buenos Aires y demás que compran en la sierra (AGN X 12-8-4).

Agregaba que ese capitán Don Pablo estaba ya en las sierras para atacar las estancias del Salado en diciembre –lo que efectivamente pasó– y todo esto le había sido dicho por los indios amigos y por tres paisanos quienes habían visto esa reunión en las sierras. De la Oyuela agrega:

Es necesario que los hacendados de esa campaña se convenzan que todo ganado robado por los indios es dirigido a Valdivia, Chile, y demás puertos del mar del sur y que a este pueblo sólo traen lo más preciso para comprar lo que necesitan de yerba, aguardiente, etc., que en la Sierra lo venden hasta \$14 en dinero a los Chilenos y Valdivianos (AGN X 12-8-4).

Tal vez no fuera tan poco lo que vendían en Carmen de Patagones, pero los negocios internacionales e interétnicos de los aborígenes, apoyados por la artillería valdiviana, podían haber sido casi envidiables.

Tres meses después, el 2 de febrero de 1823, De la Oyuela envió otra carta al ministro con otras alarmantes noticias. Decía que algunos importantes caciques norpatagónicos con quien se tiene la mayor amistad habían traído la noticia de que por las sierras del Colorado habían pasado 3.000 indios chilenos y 1.000 valdivianos, quienes se reunirían con los ranqueles del sur. Ante la pregunta del comandante sobre por qué tanta concurrencia, los amigos le dijeron que venían a comprar ganado o a esperar que se invadiera alguna estancia. El comandante agregaba una noticia más alarmante aún: que un tal Cotapos o Tocapos, un hombre blanco con onzas de oro y 40 ayudantes, entre ellos esclavos negros, había entrado comprando el ganado que traían los indios conseguidos en la última invasión [de diciembre] (AGN X 13-4-2).

A esto habría que agregar que Valdivia ya había sido recobrada por los patriotas y para 1822 fueron puestas en circulación algunas monedas de oro (Valderrama 1928: 254). Toda una organización comercial en la que los indígenas olvidaban su desprecio ideológico por el nefasto oro. Mientras tanto, los humildes tehuelches del Chubut y algunos de los llamados tehuelches del norte eran los únicos que morían por impedir tan lucrativo tráfico, dado que les invadían su territorio.

Mientras De la Oyuela, los pobladores de Patagones, Lacarra y los indios amigos de Patagones estaban comprometidos en tales situaciones, los hacendados de la campaña del sur de Buenos Aires, *ignorando* todo este tráfico, interprovincial e internacional, insistían en su cometido de hacer cumplir el decreto de 1821.

El 24 de mayo de 1824¹¹, diecinueve hacendados, la sociedad Rosas-Terrero y varios apoderados pusieron su firma en la nota dirigida a las autoridades provinciales ya comentada en la sección anterior a propósito del juicio que les mereciera el dictamen del fiscal general J. C. Pico. El texto de tres páginas comienza claramente con la descripción de la situación que da origen a la presentación: “El escandaloso comercio que se tolera en Patagones, con los indios bárbaros que invaden frecuentemente nuestros campos, de ganado vacuno y cueros de marcas conocidas de los hacendados de la provincia”. Observan que, a pesar del decreto del registro oficial del 29 de noviembre de 1821, ya están en Buenos Aires cueros robados en noviembre del año anterior enviados por comerciantes de Carmen de Patagones. Se habla de la desmoralización en los hacendados, no sólo locales sino también los limítrofes, al ver que se introducen en la plaza de Buenos Aires de las provincias de afuera los frutos robados...

Los firmantes piden que no sólo se cumpla el decreto de 1821 sino también que se revisen todos los envíos. Los que tuvieran marcas de la provincia quedarían sujetos a las leyes y reglamentos de mercados que regían en el país. En los párrafos siguientes muestran estos hacendados sus cortas miras y largos intereses:

Los suplicantes se atreven a pronosticar que estas solas medidas llevadas a efecto con toda la exactitud que corresponde serán más eficaces para contener las invasiones de los bárbaros y asegurar las propiedades de nuestra campaña que una gran parte de nuestros ejércitos que no se pueden formar sino agotando las rentas del Estado, arrancando los más preciosos brazos a la industria y a la agricultura del pago... Son demasiado sencillas para que Ud. se digna adoptarlas (AGN VII 10-4-14).

A continuación, piden que los exponentes no tengan que visitar al ministerio fiscal por trámite inútil ya por la claridad y simplicidad de la materia “cuanto que la persona...” y de aquí se sigue el juicio que les merecía el fiscal Pico.

Obsérvese que se le pide a Carmen de Patagones un sacrificio total por sólo unos cientos de reses que iban a dar a ese lugar, mientras que las causas reales quedaban sin ser siquiera nombradas. La simple razón entre la inmensidad del problema y la pequeñez de la solución hacen sospechar que su finalidad no era la defensa de los principios de propiedad y la lucha contra el robo, sino algo más, que podría llamarse “competencia con una zona” que el gobierno estaba dispuesto a desarrollar, sobre la cual el gremio de los hacendados de la campaña bonaerense aún no tenía control.

La opinión del fiscal fue aceptada como resolución por el Ejecutivo el 15 de julio de 1823. El dictamen de Pico deshacía la contradicción que se planteaba entre el justo reclamo de los hacendados y los clamores de la población de Patagones. Pero la opinión jurídica del letrado no fue aceptada por los grupos poderosos. Tal vez haya sido una mera coincidencia, pero Levene nos dice que en 1823 los alumnos de la universidad consideraron que se perdía el tiempo en los cursos de Derecho

¹¹ Así fechado por J. J. Biedma en su Archivo, AGN VII 10-4-14. Nuestra opinión es que debe fecharse en 1823, pero no tenemos pruebas contundentes para la enmienda.

Natural y Derecho de Gentes porque “no tienen utilidad alguna práctica” (Levene 1962: 339).

De la Oyuela fue reemplazado en septiembre de ese mismo año. El 18 de septiembre se nombró a Lacarra, quien tomó su puesto recién en febrero de 1824. Luego de pasarle la antorcha a Lacarra, De la Oyuela se fue a enfrentar a los indios enemigos para evitar que tomaran San Javier. Luego partió a Montevideo, para volver recién en 1928 a ser otra vez comandante de Patagones.

Por debajo o por encima de todas las disputas, una realidad más trascendente se estaba tejiendo. Con toda prudencia y decisión, el gobernador Las Heras afirmaba en noviembre de 1824: “El gobierno toma sus medidas para proteger las vidas y haciendas de los Vecinos de Patagones que nunca han podido ser olvidados constituyendo como constituyen una Parte de esta provincia” (AGN X 13-8-2).

Un paso más en la difícil construcción del territorio de la provincia de Buenos Aires. Pero faltaban aún unos 54 arduos años más para concluirla. Mientras tanto, “los salvajes aborígenes, sin fe, sin ley y sin rey” siguieron dando más que hacer que lo que la memoria de los porteños quiso registrar.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Biedma, José Juan

1905. *Crónica histórica del Río Negro*. Buenos Aires, Juan Canter.

Bustos, Jorge

1992. Indios y blancos, sal y ganado más allá de la frontera, Patagones 1820-1830. Ponencia presentada en las XIII Jornadas de Historia Económica, Mendoza.

Comando General del Ejército, Dirección de Estudios Históricos

1973-75. *Política seguida con el aborigen*. Círculo Militar, Buenos Aires (volumen 654-655; 656-657; volumen 664-665; 666-667-668; volumen 669-670-671).

De Luca, Mario

1993. *Funcionarios bonaerenses 1810-1829*. Buenos Aires, Función Pública.

Dorcas Berro, Rolando

1934. *Nuestra Señora de Dolores*. La Plata, Archivo Histórico de Buenos Aires.

Isabelle, Arsenio

1943. *Viaje a la Argentina, Uruguay y Brasil en 1830*. Buenos Aires, Americana.

Levene, Ricardo

1962. *Manual de historia del Derecho Argentino*. Buenos Aires, Kraft. Segunda edición.

Romero, José Luis

1978. Prólogo. En Romero, José Luis y Luis Alberto Romero; *Pensamiento conservador 1815-1898*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Saldías, Adolfo

1958. *Historia de la Confederación Argentina*. Buenos Aires, Orientación Cultural.

Sáenz, Antonio

1939. *Curso de Derecho Natural y Derecho de Gentes*, dictado en la Universidad de Buenos Aires en los años 1822 y 1823. Nota preliminar de Ricardo Levene. Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

Sánchez de Quesada, María

1980. *Los estancieros*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

Valderrama, Juan

1928. *Diccionario Histórico-Geográfico de la Araucanía*. Santiago de Chile, Imprenta Laguna. 2ª edición.

EL CATEGOREMA DE SALVAJE EN EL PENSAMIENTO TEÓRICO-POLÍTICO DE ROSAS*

Racemos nuestra la aserción de Robert Williams jr., quien señala que la ley ha sido considerada por la civilización occidental como el más respetable y apreciado instrumento de civilización (Williams jr. 1990: 6). Impuesta por medios cohesivos, la ley se opone a la costumbre en el sentido de que esta última surge desde dentro del cuerpo social y está íntima, meticulosa y ordenadamente integrada en la vasta trama de las interacciones sociales. A esto agregamos que la ilusión histórica de que la ley hace el orden y que ese orden legal es, no sólo legítimo, sino el instrumento para una vida feliz en comunidad, se extiende hasta nuestros días. Como bien dice el autor a que hacemos referencia, el problema histórico era qué, quién o quiénes constituyen el centro de poder que controla ese enorme poder que es la ley.

La línea de pensamiento que se articula alrededor de la idea de que sólo un estado o una nación organizada, constituida sobre las bases duraderas y regulares de un ámbito jurídico, puede ser reconocida por y reconocer a otras unidades de la misma clase es vieja en occidente. Esto es la base del derecho de gentes. El estado o la nación organizada ya era en Platón un sujeto moral emergente de la relación política, como superior a la familiar, entre los miembros legítimos de una sociedad o *polis*. Este carácter de sujeto moral sólo podía ser reconocido por otro sujeto moral, es decir, otro estado. Esto daba lugar a la posibilidad de hacer tratados entre las partes.

El *diferente* era objeto de un desprecio que, a lo largo de los siglos, tomó justificaciones religiosas, intelectuales, sociales o biológicas. Aun más, en este tipo de pensamiento se cree justificado que una civilización tenga un *ascendiente natural* incluso sobre otra civilización inferior. Así, el derecho de gentes quedaba limitado a las relaciones entre unas pocas sociedades de igual nivel de desarrollo jurídico¹.

Cuando se creó la Universidad de Buenos Aires, en 1822, durante el gobierno de Martín Rodríguez con el ministro Rivadavia, su primer rector, el doctor Antonio Sáenz dictaba clases de Derecho Natural y de Derecho de Gentes. Sobrevive un ma-

* Trabajo presentado en el 49º Congreso de Americanistas, Quito, Ecuador, 1997.

¹ Trabajos más directamente relacionados con las relaciones jurídicas entre España y los indígenas araucopampeanos: Williams, R. A., Mejías López y Kakarieka.

nual para los alumnos escrito por el catedrático en 1823. En uno de los capítulos del manual, titulado “De las sociedades”, el autor define *sociedad* como “una reunión de hombres que se han sometido voluntariamente a la dirección de una suprema autoridad que se llama también soberana, para vivir en paz y procurarse su propio bien y seguridad”. Para Sáenz, *sociedad* era sinónimo de *Estado* y de *nación*. Según la regla séptima del manual, si no hay autoridad, “la sociedad quedaría en mero proyecto o resultaría una reunión anárquica... sería la imagen del caos”, y sigue:

Ejemplos harto funestos de estas verdades se encuentran en algunas comarcas habitadas por salvajes, los cuales, en sus reuniones anárquicas a cada paso se ven envueltas en confusión y desastres pudiendo asegurarse que entre estas hordas bárbaras no hay quien obedezca ni quien mande porque ha fallado el convenio de sometimiento a una autoridad y la consiguiente aceptación de ésta para observar las condiciones de asociación (Sáenz 1939: 64).

Aunque Sáenz no nombra ningún *grupo* de *salvajes*, llega a aplicar estos principios a la crítica de “las repúblicas de Grecia y Roma que sujetaron a la deliberación de los asociados el despacho de algunos negocios y una parte de los ramos que son propios del gobierno y de los jueces”. ¿Qué habrá pensado Sáenz en relación con los aborígenes de las pampas? No lo sabemos. Pero su juicio rígido, que se extiende aun a las repúblicas de la antigüedad, no nos deja muchas dudas.

La otra línea de pensamiento, fundada en el derecho romano, según la cual el derecho de gentes era reconocido en toda agrupación humana, también está vigente en nuestra cultura occidental. Se reconoce que la costumbre es tan o casi tan importante como la ley, y que sólo una anormalidad puede llevar a un hombre a crecer en aislamiento y a no desarrollar la moralidad intelectual que la convivencia social construye². Esta línea de pensamiento también estaba representada en el gobierno de Martín Rodríguez desde marzo de 1822, en su fiscal general José Cayetano Pico.

El lector se preguntará por qué identificamos estas corrientes de pensamiento en el período del gobierno de Martín Rodríguez (1820-1824). Lo hacemos porque el discurso o presentación de Rosas que contiene explícitamente sus ideas sobre el derecho de gentes en y con los indígenas, en resumen, su discurso más explícito sobre *los salvajes*, se dio en este período. Pero las ideas de Rosas no quedaron sólo en ese período. Podemos encontrarlas en otras situaciones posteriores –como lo haremos en este trabajo– y hasta en una de sus últimas y famosas exclamaciones, cuando, próximo al enfrentamiento de Caseros, ante una sugerencia de su secretario sobre recurrir a la ayuda de los indígenas amigos, él exclamó: “No, porque si perdemos, ¿qué hacemos con los indios? Y si ganamos, ¿qué hacemos con los indios?”.

² Esta idea la debemos al Dr. Abelardo Levaggi, quien la insinuara en su curso “Formación Contractual del Estado Argentino, Tratados con los Indios”. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 1996.

CIVILIZACIÓN VS. USOS EN ROSAS

Juan Manuel de Rosas fue gobernador de la provincia de Buenos Aires en los períodos 1829-1832 y 1835-1852. Como gobernador de la provincia más importante de la Confederación, asumió el ejercicio de las relaciones exteriores de todo el país. Unos dos años más tarde exigió que las provincias delegaran en él el ejercicio de las relaciones con los indígenas del área pampeano-patagónica. Aunque nunca se explicó, creemos que estos dos mandos formaron uno sólo, que manejaría las relaciones entre el estado confederado y todas las sociedades soberanas, estatales o no, con las que ese estado interactuaba. Así se delimitaban formalmente las soberanías tanto de la Confederación como de las otras sociedades.

Rosas exhibía en su conducta escrita un constante uso del término *salvaje* dirigido a individuos, grupos y sociedades. En el aspecto formal; es decir, en el uso de este categorema para definir a alguna alteridad que se presentaba a la conciencia, la postura de Rosas no difería de muchos de la de sus contemporáneos.

El texto que presentaremos es una parte de una acción de reivindicación que Rosas llevó ante el Poder Ejecutivo en 1822-1823. Se trata de los argumentos que sostienen él y el fiscal general Pico a propósito del reclamo de justicia por el robo, hecho a Rosas, de ganado de sus estancias. El documento, los comentarios sobre ellos y el contexto histórico en que Rosas presentó la acción legal ya fueron objeto de un trabajo nuestro³.

En este trabajo presentaremos sólo el segmento escrito por Rosas en el que se adelanta a las argumentaciones del fiscal Pico con el fin de impugnar los alegatos del fiscal *antes* de que éste los hiciera públicos. Además de estos segmentos del caso legal, presentaremos un caso histórico ilustrativo en el que Rosas conjugó concretamente el categorema de *salvaje* para expresar la situación de un prisionero criollo a quien, bajo su absoluta responsabilidad, condenó a muerte en 1823.

LA ACCIÓN LEGAL DE ROSAS DE 1822-1823

Rosas pide al Poder Ejecutivo que se exija a las autoridades de Patagones que se le devuelvan unos ganados de su propiedad que él no ha enajenado sino que le han sido robados de la estancia Los Cerrillos. No dice quiénes le robaron ni cuándo. El fiscal contestó que, antes de proceder, debía saber si se trataba de robo, ocupación o apresamiento de los indios, “para que en su vista pueda el Ministerio expedirse según las disposiciones del derecho de gentes en los casos de guerra”. A esto Rosas contesta con calculada indignación en cuatro carillas del legajo. En la tercera carilla escribe:

El derecho de gentes lo constituyen los convenios, y tratados que han celebrado en diferentes tiempos las naciones civilizadas; y los usos y costumbres generalmente recibidos

³ Bechis, Martha. 1996. Una acción de Juan Manuel de Rosas frente al gobierno de Martín Rodríguez por derecho de reivindicación de ganados. *Revista de Historia del Derecho Ricardo Levene* 32, Buenos Aires: 237-270.

entre ellas con el objeto de conservar la buena armonía en tiempos de paz, y de hacer menos estragosos y funestos a la humanidad los medios y modos de hostilizarse en tiempo de guerra. ¿Hay quien cuente entre estas naciones civilizadas unas tribus de Indios Salvajes, siempre errantes, sin costumbres sociales, sin leyes, sin población, sin territorio determinado, sin residencia fija, y lo que es más, sin un Gobierno o Jefe conocido? [...] El derecho de gentes entre las naciones cultas se considera de tanto poder y fuerza, que su cumplimiento se reclama a cada paso por los gobiernos, aún en medio del furor que provoca la más encendida guerra. ¿Y podría reclamarse de esas tribus salvajes de Indios la fiel observancia del derecho de gentes? Muy necio sería el que contestase afirmativamente. ¿Y por qué? Porque para ellos no sólo es desconocido, sino impracticable, en razón de su misma rusticidad y barbarie; y en la de no haber precedido pactos ni convenios, que lo establezcan, ni aún de un modo imperfecto y diminuto...

Si se dice, que tampoco lo espero – Los Indios viven independientes del gobierno; tienen sus leyes; hacen tratados; reciben encargados del gobierno; y los mandan; luego no sólo es porque su independencia es reconocida, sino también porque pueden ocupar, y apresar en guerra. ¿Quién será aquél, que no entrevea los defectos y vicios de semejante discurso? Ni la independencia pues de su vivir, acomodada a la misma incivilización que choca con el derecho de gentes; ni sus leyes, o más propiamente a los usos a que se someten, huyendo de la vida social; ni esos tratados que arranca el deseo de civilizarlos, o el de domar su fiereza, son títulos que legitimen sus ocupaciones tan violentas, como contrarias a los modos y medios que regulariza el derecho de gentes.

¡Harto triste es el recurso inevitable de la fatal necesidad, de haber que entenderse, con quienes no tienen leyes para entenderse; con quienes nada, cuando quieren, respetan; nada guardan, sino lo que les halaga; y en nada se regularizan!⁴.

Este discurso escrito representa fielmente la línea platónica de pensamiento jurídico. La frase “en nada se regularizan” es la síntesis apretada de ese pensamiento. Los indígenas son *salvajes* porque son errantes, sin costumbres sociales, sin leyes, sin población, sin territorio, sin residencia fija y, sobre todo, sin gobierno o jefe conocido. Por todo esto, por carecer de *vida social*, no pueden ser independientes; les falta el ámbito jurídico, producto de la sociabilidad que engendra una moralidad colectiva con la cual, como un todo, esa comunidad puede entrar en relaciones jurídicas con otros sujetos morales sociales. Entonces ¿qué cabe hacer con los indígenas? *Negociar*, diría Rosas, sobre la base de influencias personales, tanto de una como de la otra parte.

En una carta que Rosas le escribiera a Juan Gregorio de Las Heras en julio de 1828, el remitente elogia al ex-gobernador por “afianzar las bases de los ‘derechos del hombre social’ abriendo con los indígenas relaciones pacíficas” (Saldías [1892] 1958: 246-248). No podemos inferir del texto si el *hombre social* afianzado por el gobierno de Las Heras incluía también a los indígenas. Pero en toda la Memoria de 1828, cuya copia envía al ex-gobernador junto con esa carta, Rosas hace constantes referencias a sus dotes personales para convencer a los caciques sobre adelantar las

⁴ AGN VII 16-4-7. Documentos manuscritos 1820-1825, folios 7 y 7v.

fronteras incluyendo el Fuerte Independencia (Saldías [1892] 1958: 235-246). Ese trato personal que siempre medió entre Rosas y los indígenas, ya para premiarlos, ya para declarar su enemistad “persiguiéndolos de muerte” –como él decía– está diciendo que Rosas nunca abandonó su posición jurídica expresada tan claramente en la acción legal de 1823.

EL CASO DE JUAN DE DIOS MONTERO

Juan de Dios Montero fue un soldado chileno que intervino en la guerra entre patriotas y realistas, en la Araucanía, desde 1818, junto con el cacique llanista Coyhuepán, todos a las órdenes del general Freire. “La Guerra a Muerte” fue más bien una cruenta guerra de guerrillas en que grupos aislados, tanto patriotas como realistas, rondaban los llanos y la cordillera en busca de los enemigos. En 1822 se presentaron al comandante de campaña patriota,

diez hombres de extraña figura, casi desnudos, con largos cabellos, que hablaban con dificultad el español, pero que se diferenciaban de los indios en sus rostros perfilados y en que llevaban en sus manos en lugar de la quila indígena, tercerolas extranjeras. Era el sargento Juan de Dios Montero, que venía con sus compañeros del malal de Venancio [Coyhuepán] (Vicuña Mackenna 1972: 708).

Así lo describe el historiador Vicuña Mackenna siguiendo las líneas de las Memorias del comandante. Agrega este autor que Montero no sabía leer ni escribir y que era un hombre de poca figura, delgado, de rostro agudo y algo chueco para andar.

Montero y Coyhuepán entraron a nuestro país en persecución de un grupo realista de criollos e indígenas en 1827. Fueron protegidos por las fuerzas de Bahía Blanca y por el gobierno de Dorrego. Ambos hombres fueron incorporados al ejército de línea. Montero estuvo a punto de morir defendiendo Bahía Blanca del ataque de los Pincheira⁵. Permaneció en el fuerte de Bahía Blanca como capitán y, a la vez, parece que tenía un grupo de indígenas que seguían su liderazgo. Se casó a la usanza indígena, es decir que era polígamo. Cuando la revolución de Lavalle, si bien parece que no tuvo actuación contra las fuerzas rosistas, se mantuvo leal a los unitarios. A los dos meses de la revolución, Rosas le envió la siguiente carta:

Mi querido amigo: He extrañado mucho sabiendo que U: de mis trabajos no se haya incorporado a la gente e indiada que se halla bajo mi mando... Yo le aconsejo, pues, y espero de U. que en cuanto reciba esta carta se incorporará con su indiada y su gente a

⁵ Sobre la llegada de Coyhuepán y Montero y el nombramiento de Coyhuepán como Teniente Coronel a Guerra al servicio de la Patria, ver Comando General del Ejército 666-667-668: 95-100 y 149-156. El coronel Estomba propuso a Montero para Sargento Mayor el 12/3/1829, no sabemos cuándo se le otorgó el ascenso (Archivo Biedma) AGN. Sobre el desarrollo de la parcialidad de Coyhuepán en Buenos Aires, ver Bechis 1994.

la mía... Haga este servicio, amigo, a favor de nuestra amada patria y le aseguro que será feliz. Adiós, amigo, y ya U. sabe cuánto lo aprecia y distingue su compatriota (Celesia 1969: 189).

Esta carta tiene la sequedad y el halago de una advertencia rosista. Montero no sólo no se plegó abiertamente a las fuerzas rosistas, sino que comenzó a desobedecer a sus superiores, lo que, al parecer, originó su pase al fuerte de Salto, el que estaba, en esos tiempos, bajo el mando de Pacheco. Montero se llevó al nuevo cuartel a sus dos jóvenes esposas, una de ellas, hija de un cacique⁶. Cuando Rosas lo envió a Salto, en enero de 1830, Maza, secretario de Rosas, decía en una carta a Pacheco que el Mayor Juan de Dios Montero “regresa resuelto a permanecer al lado de U. como el más sumiso y fiel. Ha sido aconsejado detenidamente para que no se acompañe con personas que puedan perjudicar su opinión y para que no vuelva a querer malear como en otra época”⁷.

Unos días antes de que Rosas asumiera el poder, había sucedido una sedición en Salto que fue abortada inmediatamente. Al parecer, Montero, llegado a Salto en enero, encontró aún un ambiente algo propicio para la desobediencia o la insubordinación, por lo cual Pacheco no quiso tenerlo como oficial⁸. Montero fue fusilado el 5 de febrero de 1830 por orden de Rosas. Un año y medio más tarde, en una carta a su íntimo amigo Vicente González, quien con otros estancieros peticionaba por la vida de otro reo, Rosas explicaba:

Montero no fue fusilado por sus opiniones políticas, sino por ser un famoso criminal facineroso con la calidad de ser además muy capaz de haber, con la ulterioridad de los tiempos, enlutado la Patria y mucho más si yo moría... Pero cómo comparar a Montero, un salvaje que por su vida y hechos ni es posible que merezca el nombre de infiel solamente, con los magistrados o aunque sea con los habitantes de la República? -Quiero sin embargo que fuese un ciudadano o un habitante del país- ¿quién es capaz de probar que no ha sido muerto y sentenciado por la ley? ¿Por qué me autorizó el poder soberano con facultades extraordinarias? -esa ley que me autorizó es la que lo mandó morir a Monteros. -Se dirá que abusé del poder- Esto sería un error mío, pero no un delito que pueda causarme remordimiento; porque cuando se me entregó ese poder odioso extraordinario se me facultó no con la condición de que en todo debía de acertar; sino para obrar con toda libertad, según mi juicio y obrar sin trabas regiéndome por él al sólo objeto de salvar la tierra agonizante (AGN X 23-9-5).

Este segmento de la carta de Rosas es una pieza riquísima en mensajes. Rosas pone a Montero al margen de la civilización *por su vida y hechos*, ni siquiera es *un infiel*

⁶ Días después del fusilamiento de Montero, Maza le escribió a Pacheco que Rosas le pedía que mandara a Buenos Aires a las “dos chinas” que Montero había llevado a Salto. AGN Archivo Pacheco, carta del 12/2/1830.

⁷ Carta de Maza a Pacheco, AGN Archivo Pacheco, 14/1/1830.

⁸ La noticia del fusilamiento de Montero en 5/2/1830 la da el *British Packet* al día siguiente (*British Packet* 181). También hace un corto comentario sobre su vida y la causa de su arresto.

solamente. Se había puesto contra la civilización, contra un orden, era un *salvaje*. Esto también está expresado en el acto de tener que imaginarse que es un habitante del país para aplicar a él la ley que lo condenó. Muy interesante es, por otra parte, la distinción que hace entre error y delito: un *error* no le traía remordimientos, aunque ese error costara la vida de una persona. Los remordimientos se tienen cuando se transgrede la ley; es decir, cuando se comete un delito. El estado, cualquiera que sea, es un ente moral superior a cualquier hombre.

En otra carta, cuando en 1833 se publicó un folleto aludiendo al fusilamiento de Montero como un acto de tiranía, Rosas se defendió de tal acusación frente al doctor Arana en la siguiente forma:

¡Dios! ¡Su severa justicia! ¡Monteros! El mismo Don Juan Ramón firmó el Decreto sin que yo se lo mandase, ni lo supiese, pues que yo desde que formé conciencia de que llenaba mi deber en mandarlo a fusilar, y desde que podía hacerlo bajo de mi sola firma a nadie que no estaba en el secreto quise comprometer, ¿pero por qué me sacan la muerte de Monteros y no la de [el cacique] Toriano y demás caciques que fueron fusilados en el Fuerte Argentino? ¿No era Montero tan salvaje como ellos? (Carta del 26/8/1833, en Celsia 1969: 191).

Rosas reprocha a sus adversarios el hecho de que sólo reivindiquen a Montero mientras que, por otra parte, no se levante ninguna protesta por el fusilamiento de los caciques indígenas. Con esto apunta a la filosofía jurídica de los unitarios de esos años, para quienes los indígenas no merecían ni la intención de ser *civilizados*. Para desgracia de los indígenas, la línea *dura* de Sepúlveda también estaba presente en los años siguientes a la caída de Rosas.

En resumen, vemos que el categorema de *salvaje* no era una simple frase hecha ni un rótulo intelectual. Era el producto de la filosofía de Rosas sobre el estado, sobre la sociedad o el hombre social. Así como Montero fue avisado y aleccionado y, sin embargo, no obedeció e insistió en sus costumbres y su falta de adecuación a la vida que Rosas habría llamado *civilizada*, así también los indígenas que perturbaban la vida civil, que se negaban a *regularizarse*, que se negaban a la civilización, quedaban al margen de la vida civil y, mas aún, como una amenaza a ésta. El estado debía ser defendido, las leyes debían ser defendidas, y más aún si las leyes emanaban de su *justa* persona.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Comando General del Ejército. Ejército Argentino. Dirección de Estudios Históricos 1973-75. *Política seguida con el aborígen, 1750-1852*. Buenos Aires, Círculo Militar (volumen 666-667-668).

Bechis, Martha

1994. Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades mapuche durante el siglo XIX. *Memoria Americana* 3. Incluido en esta compilación.

1996. Una acción de Juan Manuel de Rosas frente al gobierno de Martín Rodríguez por derecho de reivindicación de ganados. *Revista de Historia del Derecho Ricardo Levene* 32: 237-270. Incluido en esta compilación.

Celesia, Ernesto

1969. *Rosas, aportes para su historia*. Buenos Aires, Goncourt.

Kakarieka, Julius

1981. Los orígenes de la doctrina de la guerra justa. Cicerón y la traición romana. *Cuadernos de Historia* 1. Universidad de Chile.

Mejías López, William

1992. *Las ideas de la guerra justa en Ercilla y en La Araucana*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Sáenz, Antonio

1939. *Curso de Derecho Natural y Derecho de Gentes*, dictado en la Universidad de Buenos Aires en los años 1822-23. Noticia preliminar de Ricardo Levene, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Saldías, Adolfo

[1892] 1958. *Historia de la Confederación Argentina*. Buenos Aires, Orientación Cultural.

Vicuña Mackenna, Benjamín

[1868] 1972. *La Guerra a Muerte*. Buenos Aires, Francisco de Aguirre.

Williams, Robert A. (Jr.)

1990. *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*. Nueva York, Oxford University Press.

UNIDAD DE ANÁLISIS, IDENTIDAD E HISTORICIDAD EN EL ESTUDIO DEL PUEBLO MAPUCHE EN EL SIGLO XIX *

La etnografía histórica o presente de un pueblo sin estado se enfrenta con el problema de la definición del territorio de este pueblo cuando hay una contigüidad espacial con otros pueblos. Conocer la identidad atribuida por otros e incluso la autoatribuida no es suficiente. Por otro lado, durante su historia, un pueblo pudo haber agregado o haber perdido territorios y nombres, por lo que la referencia a la época de la que se está hablando es crucial para el observador, ya que tanto los tiempos pasados como el presente caen en la trama de los mitos atemporales preparados más para enseñar y determinar una forma de pensamiento que para registrar una realidad empírica.

En este trabajo hablaremos de las teorías que se usaron para determinar el espacio de los mapuches en el siglo XIX, de las unidades de análisis que se pueden recortar según el tema de estudio, de las identidades atribuidas y autoatribuidas y de la historicidad de todos estos contenidos.

ESENCIALISMO E INTERACCIONISMO EN LA DEFINICIÓN DE UNIDADES ÉTNICAS

Toda el área arauco-pampeana era una unidad étnica en el marco de las categorías euroamericanos-indoamericanos. En el siglo XIX, éstas ya no eran categorías raciales estrictas, puesto que el mestizaje era intenso en ambas unidades socioculturales; *ser* indio era *vivir* como indio; es decir, en un ámbito jurídico-administrativo-político independiente y distinto al de los euroamericanos.

* Trabajo presentado en las I Jornadas Internacionales de Historia Mapuche, Valparaíso, 1997. Publicado en González Coll, María Mercedes (comp.); *Nuevos y viejos estudios etnohistóricos: relaciones interétnicas y la emergencia de una cultura mestiza en América del Sur*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1999.

Era también una unidad social. El argumento básico para definirla como una sociedad era, desde nuestro punto de vista, el de la imposibilidad de autorreproducción de cada una de las unidades políticas que llamamos jefaturas o parcialidades. Esto implica la imposibilidad de un grupo de satisfacer sus requerimientos, tanto de personal como de servicios y bienes básicos, y con ello, perder la capacidad de reproducir su cultura (Bechis 1989). Tomemos un modo de producción: la captura y pastura de ganado en las pampas y su comercialización en Chile. Sabemos que, para poder llevar a cabo este proceso, la división del trabajo entre las parcialidades fue bien evidente. La producción y posesión de objetos de plata, tan central en la vida ceremonial y pública de cada indígena, también tuvo centros especializados. La producción de mantas, la especialización guerrera de los grupos pampeanos, los derechos de peaje y tantos otros rasgos y procesos de cada unidad política sólo se entienden si se toma en cuenta el área en su totalidad. Obsérvese que, dentro de la unidad social total, distinguíamos las unidades políticas o parcialidades, a las que llamaremos *pequeñas soberanías*, que desaparecían o se creaban sin alterar el todo.

La especialización religiosa parece haber sido otra de las condiciones que unían en interdependencia a las unidades políticas. Si bien cada unidad contaba con adivinos locales, las situaciones más serias parecen haber requerido de la mayor sabiduría de los adivinos, tal vez boroganos chilenos, reconocida por los grupos del lado argentino. La justicia de Calfucurá sobre el asesinato de uno de sus hijos requirió de la experiencia de una adivina del lado chileno. La necesidad de conocer el futuro inmediato con respecto al comportamiento de las tropas argentinas llevó a Sayhueque a consultar a adivinos chilenos. Aunque a partir de las críticas de Vicuña Mackenna (1972: 703, nota 1) el viajero Paul Treutler no tiene buena reputación como fuente histórica, creemos que algo de razón tenía cuando hablaba de la existencia de *un oráculo* en Boroa para mediados del siglo XIX, centro con suficiente prestigio como para dar servicios a gentes que estaban a mil kilómetros de distancia. Sus servicios también se extendían a la propia Araucanía donde, durante la Guerra a Muerte, el Gran Machi de Arauco, Mangín, propició una ceremonia que ofició junto a una *famosa machi borogana* (Bengoa 1987: 85 nota 27).

Pero, sin duda, lo más relevante para demostrar la falta de capacidad autorreproductiva de las unidades políticas emigradas a las pampas era la dependencia de la cantidad de varones en algunos de los subgrupos emigrados, chilenos o cordilleranos, ubicados en el área argentina.

La cantidad de guerreros o la óptima cantidad de guerreros necesaria para las empresas bélicas (económicas o puramente políticas) de los del este dependía de grupos cordilleranos y aqueude los Andes. Para 1835, los ranqueles y la familia de Yanquetruz seguían sufriendo las persecuciones de Rosas. Los dos grupos se quedaron sin hombres, entonces Pichuiñ, hijo de Yanquetruz, quien había muerto en esos días, fue a *Llaima, país natal de Calfucurá*, a buscar hombres de lanza. “Pichuiñ se había arrojado a buscar fuerzas con qué sostenernos, eran como mil cuatrocientos indios chilenos”, dice Baigorria (1975: 86 y 88). Más conocidos son los desprendimientos de los pehuenches con los pincheira y las ayudas de Reuque Curá desde la Cordillera a su hermano Calfucurá, en las Salinas Grandes. Lo cierto es que Guevara Silva no está muy lejos de la verdad cuando, al referirse a la expansión araucana del

siglo XIX, la describe como “de excursiones bélicas que llegaban hasta la provincia de Buenos Aires o estableciendo en localidades a propósito colonias poderosas, de rápido crecimiento”, y sigue diciendo:

crecían con tanta facilidad estos centros indígenas, por el natural incremento de sus pobladores y la emigración de este lado de los Andes, que la mencionada “Salinas Grandes” llegó a tener hasta veinte mil personas. [...] Puede pues decirse con toda propiedad que las tribus de las pampas argentinas constituyen en la primera mitad del siglo pasado una continuación de la Araucanía (Guevara Silva 1916: 13-14).

No fueron *araucanas* todas las tribus de las pampas, pero las que sí lo eran y otras aliadas dependían del personal que les podían proveer los cordilleranos y los de más al oeste. Bengoa cita a Bernardino Pradel, quien publicó en un diario de la época cartas de Mangín a Calfucurá:

hablándole más francamente, las pampas son las guaridas más avanzadas de los chilenos, para cometer anualmente las depredaciones que sufren las haciendas argentinas [...] cada cacique de los de Chile les tiene un hijo de centinela para saber el número de animales que han robado, y para venir de correo a avisar cuántas lanzas deben de mandar en sus malones contra las haciendas (Bengoa 1987: 99).

Creo que la opinión de Guevara Silva es útil y más generalizable desde 1820 en adelante, y no creo que el control de los grupos de la vertiente chilena haya llegado al grado descrito por Pradel. Es posible sí que, al pedir la ayuda de los grupos de retaguardia, estos hayan tenido que hacer una apreciación del monto del botín a conseguir en la incursión, ya que cuando se trataba de malones económicos y no de conflictos puramente políticos, los jefes y conas de retaguardia evaluaban las ventajas del viaje hasta las estancias del este. Es bien conocido lo que lo costó en compensaciones a Calfucurá deshacer la *invitación* que le había hecho a su hermano Reuque y a centenares de conas cordilleranos cuando, por razones políticas, suspendió un proyectado malón.

Sabemos también cuánto se extendieron hacia el este los odios y competencias entre los grupos araucanos en Chile. Tomemos unos pocos ejemplos: parece que Colipi ayudó a Calfucurá a llegar a las pampas (Bengoa 1987: 78 nota 18) para romper la hegemonía borogana en las Salinas Grandes y así, creemos, disminuir el poder borogano en Chile. Por otro lado, el cacique Coñuepán de Choll Choll –otro rival de Colipi– llegado a las pampas en 1828, fue asesinado en 1836, tal vez por un guerrero de Calfucurá, quien se dice que actuó según intereses de Colipi, a la vez que los de Llama se desembarazaban de un rival. Con esto queremos mostrar cómo en las pampas del este se jugó muchas veces el predominio de las parcialidades chilenas en el propio Arauco. La pampa sirvió de refugio a muchos grupos perdedores en el conflicto entre los araucanos chilenos –el caso de Carripilún y el Coliqueo– pero, sobre todo, fue el escenario de pujas geopolíticas por el control de la frontera del este y por un corredor estratégico por el que se dirigiera a salvo el botín hasta la Araucanía (Bechis 1985).

Creemos que las relaciones de parentesco entre las jefaturas araucanas y no araucanas, organizadas según grupos de descendencia cognática o alguna otra estructura bilateral con una línea interna patrilateral, conformaban también la base de la fábrica social de casi toda el área. Esta red de parentesco con poca profundidad genealógica –en el caso de los araucanos– parece haber tenido importancia en el aspecto adscriptivo de muchos de los liderazgos más notorios, aunque esta adscripción no se haya expresado conscientemente o haya estado sumergida, ya fuera por el imperio de las necesidades adaptativas o por una manipulación de la realidad por parte de los que hicieron y escribieron la historia.

Los matrimonios, las explícitas alianzas comerciales y los pactos militares tenían el doble efecto de consolidar la red social, por un lado, y de asistir a la consolidación de los liderazgos, por otro. Lo que está en la base es una red social de descendencia, un importante modo de producción llevado a cabo con división de trabajo y una defensa común. Todo esto subyace a la diferenciación política. La existencia misma de cada parcialidad dependía de las condiciones de la otra parcialidad. Es por eso que todo estudio etnográfico y etnohistórico tiene que partir de la unidad de análisis que llamamos el área arauco-pampeana. Es decir que una *unidad cultural* definida por la diferencia con los *blancos* era también una *unidad social* por el cruce de varios parámetros que, juntos, delineaban a esa unidad y daban sentido al todo. Estábamos definiendo esa etnia indoamericana con criterios interactivos internos.

Necesitamos la etnografía del siglo XIX, no sólo porque estábamos trabajando ese siglo, sino porque durante su primera mitad se dio una abundante y franca migración de grupos mapuches desde Chile a las pampas. Esto agudizó nuestro interés por saber cómo se relacionaban estos grupos migrantes, no sólo con el que llamamos su grupo-madre –es decir, el que quedaba en Chile– sino también con los grupos conquistados o los vecinos coetáneos. Esto no era un problema exclusivo del siglo XIX, pero la magnitud de la migración y la fuerza bélica y diplomática de las huestes migradas tenían importantísimas consecuencias, a veces catastróficas, sobre las poblaciones aborígenes pampeanas y la frontera de las Provincias Unidas del Río de la Plata.

Mientras tanto, en el mundo académico se estaban produciendo cambios que rondaban nuestra preparación teórica pero que distaban de concretarse en el área que estudiábamos. En ese mundo académico, el concepto de *unidad cultural* o *área cultural* estaba siendo cuestionado por la antropología norteamericana y la europea. También se estaba refinando y *despegando* de aquellos conceptos el concepto de *unidad social*. A fines de los años sesenta, la escuela inglesa de antropología social y la norteamericana de antropología cultural abrieron sus respectivos castillos a la crítica recíproca. Estas críticas eclosionaron en un encuentro de la Sociedad Norteamericana de Etnología en 1967 que, al tomar como tema exclusivo el concepto de *tribu*, fue haciendo caer bajo el hacha intelectual el concepto de *unidad cultural* (Helm 1971).

La noción de *unidad cultural* había sido tratada con una concepción esencialista que tomaba dos formas básicas: una de ellas estaba representada por Ruth Benedict, quien encontraba en muchas culturas una integración total a nivel de una *configuración característica*, un *espíritu común* dominante sobre un núcleo poblacional. La otra

forma esencialista de estudiar una cultura tomaba uno o varios elementos culturales y buscaba el radio de su expansión. De esto se deducía que, dado que uno o algunos elementos culturales básicos abarcaban cierta extensión, no sólo los otros rasgos culturales los acompañaban sino que toda la población que presentaba alguno de esos rasgos pertenecía a esa unidad cultural. La ausencia de algunos otros rasgos en partes de esa unidad cultural se explicaba por deficiencias de esa subpoblación en especial.

Estas representaciones conceptuales se expresaron en dos formas de estudio de nuestra área. Una expresión muy vigente entre los intelectuales chilenos hasta los años setenta proponía que, si bien ciertos elementos culturales araucanos se habían extendido hacia las llanuras del este, la sociedad mapuche soberana en Chile se defendió, se mantuvo y resistió por siglos sin salir de Chile debido a características intrínsecas de la personalidad individual y colectiva de sus componentes. A lo sumo, se tomaban en cuenta expediciones de recolección de ganado y algunos malones políticos contra las fronteras, cuya importancia cerraba en cuanto a prestigio de alguna jefatura mapuche chilena. Se pensaba que estas *correrías* representaban, para la sociedad mapuche, sólo un cambio cuantitativo.

La otra posición, la difusionista, se expresó en intelectuales argentinos como Canals Frau, quien señala en el *Handbook of South American Indians* que se puede considerar el año 1725 como la fecha aproximada en que los araucanos se establecieron definitivamente en las grandes llanuras (Canals Frau 1946). Canals Frau tomaba dos parámetros fundamentales: la lengua y lo que él consideraba gentilicios bien definidos como los términos *auka* y *serrano*. Hoy sabemos que *auka* era más bien un adjetivo y que *serrano* podía referirse a cualquier poblado en las sierras cordobesas, las sierras bonaerenses o la precordillera andina. También sabemos que en esas décadas la lengua araucana sólo era la lengua franca que se estaba imponiendo sobre las lenguas nativas de las pampas.

Por suerte, las posiciones sustantivas o esencialistas han ido siendo superadas poco a poco. Pero la situación de los que ahora nos ocupamos de estas cuestiones es más difícil que la de aquéllos, porque, aunque tengamos una teoría interaccionista que nos facilita un estudio histórico con historicidad intrínseca, no tenemos muchos datos para hacer lo que creemos que debemos hacer.

¿Qué debemos hacer? Si bien siguen siendo necesarios los estudios sobre generación, manutención, dispersión y recepción de rasgos culturales como el lenguaje y los sistemas de atribución de nombres propios o los cambios del intercambio de bienes, las formas funerarias, etc., es básico un estudio de otras unidades sociales internas al área arauco-pampeana para entender muchos fenómenos sociales y culturales que tuvieron lugar allí.

OTRAS UNIDADES DE ESTUDIO

Sería necesario definir las unidades sociales y, como veremos, las unidades culturales; sobre todo si hablamos de migraciones y observamos en ellas lo que serían las transformaciones adaptativas de los inmigrantes a los nuevos ambientes sociocultu-

rales y ecológicos. Si esas transformaciones fueron muy marcadas e implicaban una modificación significativa en la tecnología económica, social y cultural, tendríamos que suponer fuertes necesidades o carencias en el grupo-madre que quedaba en Chile, ya que algunos de sus miembros se embarcaban en semejantes proyectos. La tendencia de los historiadores es la de pensar, en formas sustantivas aún, que las expansiones eran generadas por un proyecto puramente económico que, fundado en las ideas de ganancias, se concretaba sin más medios que su voluntad.

Nosotros pensamos que, si las migraciones se originaron en un mecanismo social intrínseco a la sociedad indígena chilena presente en todas las agrupaciones, ese mecanismo operaría en ciertas circunstancias, se inhibiría en otras y comprendería a toda la agrupación como una unidad. Cualquiera sea la respuesta, habríamos adelantado un paso gigantesco hacia una comprensión de la dinámica interna de la sociedad indígena, sin negar los factores exógenos que operaban sobre ella.

Pero es indudable que, si hablamos de *expansión araucana*, se hace necesario tener cierta idea de la sociedad que se expandió, lo que no es tan fácil como parece, empujando por saber quiénes migraron. En el presente, el gentilicio *araucano*, tal como se usó históricamente, ha sufrido la sustitución por el gentilicio *mapuche*, el cual incluye a un sector denominado *arauco* y otros más, por lo cual la respuesta a la pregunta sobre qué etnia fue la que se expandió debe ser precisada.

Recorrer la bibliografía de académicos chilenos como Bengoa, Villalobos, Silva Galdames, Orellana Rodríguez, León Solís y otros nos ayuda mucho en el empeño, pero no nos es suficiente porque, si bien ya se ha generalizado la identificación *mapuche* en sentido norte-sur –lo que incluiría en el siglo XIX a los araucanos entre el río Bio Bio y el Toltén y a los huilliches hasta la altura de Valdivia–, no está muy claro el límite este de la etnia, y esto es esencial.

Sabemos que los pehuenches estaban altamente *mapuchizados* a principios del siglo XIX, pero nos es difícil definir el límite sur de esta agrupación; sobre todo cuando en los documentos encontramos identificados como pehuenches a individuos provenientes de la Cordillera más al sur del lago Icalma. Por el este, nos es más difícil aún. No podríamos asegurar el límite entre los pehuenches y los ranqueles; incluso ya no conocemos muy bien la historia primera de los ranqueles, dado que hace poco ha surgido otra teoría sobre sus orígenes, explicitada por Hux.

Frente a todas estas dudas y a los efectos de este trabajo, incluiré como mapuches a los araucanos, los pehuenches propiamente dichos, los huilliches y los huilliche-pehuenches, aclarando que si bien los pehuenches ya se habían desplazado hacia el sur de Cuyo, los huilli-pehuenches llegaban solamente al piemonte oriental de la Cordillera.

De esta manera, comenzamos el siglo XIX con huilliches valdivianos ya migrados e instalados como una cuña entre el río Salado de Buenos Aires y el río Colorado, con una Cordillera ocupada por los pehuenches que se expandían por el sur de Mendoza, con algunas parcialidades de dudosa filiación que salpicaban las pampas y con un territorio cuya lengua general, pero no única, era la *lengua de Chile*. Pero ¿eran todos estos, y los mapuche chilenos, de identidad *mapuche*? Revisemos el término *mapuche* en sí. Este vocablo con el significado de gentilicio tiene una dudosa vigencia recién en la segunda mitad del siglo XIX y creo que la opinión de Zapater

de que “la voz *mapuche* debe provenir del siglo XIX al enfrentar el aborigen el problema de la usurpación de sus tierras” es bastante prudente (Zapater citado por Boccara 1996: 669).

En las pampas se usaban como gentilicios los deícticos *huilliche* y *picunche*, *moluche* y *puelche*, la frase *indios chilenos* y los tomados como gentilicios *araucano* y *auca*. Además, se hablaba de *borogano*, *pehuenche*, *toris*, *ranqueles*, *pampas*, *tehuelches*, *salineros*, *lelbunches* y otros, aunque algunos de estos no eran excluyentes. Ya se había olvidado el gentilicio de los pehuenches y eran pocos los que recordaban el de *genuna-ken* o *guenakén*. *Mapuche* casi no aparece en las primeras décadas. En Chile usaban *costino*, *llanista*, *arribano*, *abajino*, *huilliche*, etc., no sólo los criollos sino los indígenas mismos; aunque todos aludían más frecuentemente a las jefaturas; es decir “los de fulano”.

Si, siguiendo a Guevara Silva (Guevara Silva 1902: 1 y 3), llamamos a esas unidades *agrupaciones* o *unidades confederadas*, las que a su vez estaban formadas por *parcialidades* o *jefaturas* –aunque algunas de estas agrupaciones fueron configurando jefaturas a nivel de la agrupación–, observamos que no todos los migrantes pertenecían a una de esas unidades socioculturales, sino a distintas unidades sociales procedentes de lo que fue el Reino de Chile y luego la República de Chile con toda la ambigüedad de su límite oriental, el que perdurará hasta fines del siglo cuando los límites entre países se hicieron matemáticos. Creemos que estas *agrupaciones* serían las unidades sociales que, luego de segregar a algún o a algunos de sus jefes, se expandieron luchando o haciendo alianzas entre ellas y luchando o haciendo alianzas con los nativos pampeanos.

A modo de ejemplo, tomaremos a los huilliches valdivianos. Algunos jefes, como Quinteleu y sus hermanos, migraron a las pampas, mientras jefaturas o parcialidades emparentadas o aliadas quedaban en Chile, donde recibían los productos ya del pastoreo, ya de robos que la/s jefatura/s migrada/s se encargaba/n de producir en las pampas. No fue *la agrupación huilliche* la que migró, sino la que se extendió conservando, por un lado, su lugar-madre en tierra chilena y lucrando o no de su segregación en las pampas. Lo mismo podríamos decir de los abajinos de Coyhuepán; aunque en este caso no fue una agrupación sino que fueron varias (de Pitrufrquén, Maquegua y Pehuenche) las que se expandieron organizadas bajo un solo mando que dirigía a jefes de todas ellas y a soldados chilenos.

Pero la más exitosa fue la expansión de la agrupación de Llaima, de la que se desprendió Calfucurá; agrupación sobre la que sabemos muy poco en relación con su composición en tierra chilena. De manera que las agrupaciones se extendieron como pseudópodos sobre las pampas. La mayoría de esas prolongaciones no pudieron conservar el nexo con el organismo madre, excepto los huilliches, los pehuenches y Calfucurá. Dentro de esas agrupaciones estaba la dinámica que produciría o no que una subunidad se movilizara hacia nuevas áreas, en la mayoría de los casos no contiguas al territorio de la agrupación. Era en las agrupaciones, como unidades sociales, donde estaba el mecanismo que explicaría el porqué y el cómo de la migración. Es decir, insistimos en que esas agrupaciones, como los *abajinos* o los *arribanos* o los *llanistas*, etc., conformaban algo más que grupos de jefaturas diferenciadas por su hábitat.

La distinción entre *agrupaciones* y *jefaturas* parece innecesaria, porque en algunas de ellas –como entre los *arribanos*– la jefatura y la agrupación se traslapaban, por lo

que diferenciarlas teóricamente sería un inútil ejercicio intelectual. Pero nosotros vemos problemas en ese *quid pro quo*. Primero, porque no todas las agrupaciones tenían una jefatura general, y segundo, porque esas jefaturas generales no tenían la estabilidad histórica que tenían las agrupaciones.

Volviendo a nuestra primera pregunta, ¿qué elementos sociales pueden ser relevantes para delimitar una unidad social no total o política en medio de sociedades que no tuvieron un sistema político centralizado? Sabemos que no podemos contar con delimitarla por medio del sistema económico ya que, por un lado, cada jefatura era autosuficiente y producía para el intercambio a nivel de su familia extensa y, por el otro, el intercambio se hacía hasta cientos de kilómetros de distancia con sociedades definitivamente distintas. La red de matrimonios tampoco nos es de mucha utilidad si la tomamos aislada, ya que, justamente por el uso del matrimonio como medio político se unían, sobre todo en el siglo XIX, grupos tan distintos como los *calfuchuraches* con los *tehuelches* del sur, los que ni habían sido *araucanizados*. La actividad ceremonial tampoco es un buen criterio, porque ya sabemos que muchos pueblos convocaban a sus vecinos a participar en ceremonias importantes como los llamados, en araucano, *guñatunes*. La organización política tampoco nos ayuda mucho, dado que toda el área desde el Pacífico al Atlántico estaba organizada en jefaturas con, al parecer, pocas diferencias estructurales entre ellas, sin que se pueda asegurar que eso fue un producto de la aculturación de unos nativos a otros.

¿Qué nos queda entonces? Mi respuesta parcial es una vieja propuesta. Tomar lo que Dole y otros llamaron “el sistema de normas jurídicas consuetudinarias que controlan un grupo e integran la conducta de sus miembros” (Dole 1967). Al decir de Malinowski, son aquellas normas obligatorias que son vistas como un derecho por una parte y reconocidas como obligación por la otra.

LAS UNIDADES JURÍDICAS

¿Cuáles serían las normas jurídicas consuetudinarias que integraron en qué época las pequeñas soberanías de las jefaturas entre sí? Podríamos encontrar varias, pero en este momento, y a modo de ejemplo, vamos a sugerir una que nos parece que podría ayudarnos en esta presentación puramente exploratoria. Tomamos las formas de restitución por un daño a un derecho y las formas de la sanción por el no cumplimiento de esa restitución. Trataremos de ver si así podemos delimitar esa unidad sociocultural que buscamos. Dicho en otra forma, buscaremos los límites de las formas de reconciliación y los límites de las formas de agresión; es decir, la *reconciliación reconocida* y la *agresión esperada*.

A modo de ilustración, tomamos esa agresión que los indígenas llamaban *malón*, con sus verbos *malonear* y *dar o llevar malón*, y buscamos las circunstancias que permitían y obligaban a actuar de esa forma. Sabemos que hay muchas clases de malones, a la vez que cada una permite una graduación de su intensidad. Hay malones políticos y malones puramente económicos; a la vez que cada uno de ellos puede graduarse desde un despliegue de las fuerzas intervinientes hasta la devastación total posible, que incluye destrucción de bienes, homicidios y cautiverios de hombres y mujeres.

Pero hubo también *malones judiciales*—como los llama Guevara Silva (1902: 44)—y son estos los que esperamos que nos guíen en la búsqueda de las fracturas que diferencien las agrupaciones.

Hicimos una lectura bastante minuciosa del libro de Guevara Silva *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Buscamos los pasajes en que el informante hacía referencia a los malones que se daban unos jefes a otros. En lo posible, registramos los nombres del agresor y el agredido o el nombre de la agrupación, los motivos del malón y las formas que tomó cada malón. Todo esto limitado a la información que nos da ese libro, que es una excelente recolección de historia oral.

Confiamos en que los episodios custodiados en las memorias de actores o descendientes cercanos de los actores del siglo XIX—como fueron los narradores entrevistados por el recopilador— conserven la estructura de las relaciones entre grupos sociales, aunque se hayan perdido detalles de la temporalidad más fina o detalles igualmente finos de la acción que se describía. Lo que nos interesa es la estructura que emerge de los acontecimientos cotidianos que suponemos conservados más en la estructura del pensamiento y la acción que en la anécdota misma.

Encontramos nueve casos en que la agresividad se expresaba en malones. De estos nueve retiramos dos por no haberse tratado de malones jurídicos ni de malones políticos en esta sociedad. Fueron los que llevó Colipi, uno a Painemal de Tromen y otro a Kollio de Choll-Choll, dentro de la agrupación abajina. Estos malones representaban, en el contexto de las narraciones, abusos y prepotencias de Colipi, quien podía realizarlos porque estaba reforzado por los soldados de los blancos y apoyado por la autoridad blanca que le confería facultades omnímodas en su jurisdicción. Colipi, odiado por todos—según las narraciones—, robó ganado a aquellos dos jefes *porque, decía, tenían mucho y debemos ser todos iguales*; es decir, por ejercer una idiosincrasia inventada por él en un medio económico que tenía como norma la competencia. La *homogeneización*, una norma común en el mundo primitivo, en esta sociedad se daba, en todo caso, entre miembros de una familia extensa o, tal vez, dentro de una misma jefatura, pero no entre jefaturas competitivas. *Homogeneizar* equivalía a contradecir la estructura social mapuche.

Estos dos no fueron casos jurídicos sino que, a lo sumo, hubieran podido dar lugar a situaciones jurídicas como acusaciones de robo contra él, pero nadie podía seguir el procedimiento normal de acusación y reparación o malón por la protección de que gozaba Colipi ya para la tercera década del siglo XIX. Painemal y Kollio sólo *lo corrieron* y le quitaron los animales que se llevaba.

Excluyendo estos conflictos de expresión inorgánica de autoridad, la primera observación que hacemos es que esta forma de agresión no se da entre jefaturas de una misma agrupación. No hemos leído que por robo o adulterio o alguna otra falta no indemnizada se organizara una reunión parcial de hombres hábiles para malonear a alguien de esa misma agrupación. Es decir que, durante el siglo XIX, las agrupaciones eran unidades jurídicas en las que los delitos se pagaban necesariamente con la muerte o con compensaciones.

Pero el examen de los casos donde estaba presente el malón nos deparó una sorpresa: entre las agrupaciones situadas entre el Bio Bio y el Imperial-Cautín tampoco se narran malones, salvo uno que dio Colipi a Mangín, entre quienes había,

literalmente, *un odio a muerte*. ¿Quiere decir esto que en esta zona había otra especie de unidad social para la cual no tenemos nombre? Tal vez esto era la Araucanía (no hasta el río Toltén), el área de consolidación de la cultura araucana en épocas precolombinas, cultura común que se expresaba también en términos jurídicos.

Sobre ambas márgenes del río Imperial-Cautín había otra zona donde entre las agrupaciones se daban malón en caso de que no se llegara a un acuerdo. Es decir que era una zona donde los compromisos y las reparaciones a los daños ocasionados eran posibles.

Al sur del Imperial-Cautín y hasta el Toltén, la separación o la distancia social entre las parcialidades es mucho mayor, a la vez que se nota la separación de cada una de ellas con respecto a las demás de la Araucanía. Era una zona de fuertes malones, con cautiverios y toda clase de destrucciones. Entre estas agrupaciones se destacan la de Boroa y la de Llaima. La primera, por la fuerza con que *devolvía* los malones u otra posible ofensa. Los de Boroa quemaban casas con el fin de quemar a sus ocupantes, o quemaban los cadáveres de sus enemigos. Estas acciones hacen sospechar que con la sanción se pretendía llegar a la manipulación de lo sobrenatural.

Los malones, tanto de la Araucanía como del sur del Imperial-Cautín hacia y desde Llaima, tienen, además de una fuerte agresividad destructiva, otro matiz que aumenta la distancia social de Llaima con respecto a todas las otras. Esto ya se hace interesante si recordamos que José Bengoa nos dice en su *Historia del pueblo Mapuche* que los del grupo de Pitrufquén (al norte de Toltén) consideraban a los de Llaima como atrasados y bárbaros, como una agrupación muy particular, lo que puede querer decir que no se los consideraba dentro de la unidad cultural que llamamos mapuche propiamente dicha. Aquellos grupos de Llaima estaban demasiado cercanos a la zona del paso de Pino Hachado, los lares de Yanquetruz, el huilli-pehuenche que entró en guerra con los pehuenches por el dominio del camino del ganado de las pampas del Reino de Chile. Este Yanquetruz pertenecía a una línea de pampeanos con mucha profundidad genealógica, línea que continuó en las pampas hasta la segunda mitad del siglo XIX. Es más, Casamiquela no descarta la posibilidad de que Calfucurá haya sido pariente de Yanquetruz de Pino Hachado (Casamiquela 1973: 17). Pero hay algo más aún. Es conocido por varios datos históricos y por propia observación que los aborígenes que se autoidentificaban como mapuches tenían y tienen un enorme desprecio por los que ellos llamaron *tehuelches*, a quienes acusaban y acusan de ser ordinarios, de ser gente de malos modales.

Tenemos entonces varias unidades judiciales, las propiamente araucanas hasta el Imperial-Cautín-Truf-Truf, las de Llaima-Aillipán, los huilliches del Toltén y los boroganos, estos últimos enemigos de todos aquellos. Esto nos llevaría a pensar que entre los araucanos propiamente dichos la debilidad de una agrupación habría sido inmediatamente registrada y aprovechada por la otra en beneficio propio sin mediar violencia. La población de una agrupación podría eventualmente formar parte de la otra y estar bajo la conducción de un cacique en común, ya que no había muchas *ofensas* entre ellas. Y esto era lo más peligroso en caso de que un cacique de una de esas agrupaciones migrara con parte de sus seguidores porque, de debilitarse, la agrupación corría el peligro de desaparecer jurídicamente. Por lo tanto, la migración de uno o dos jefes era un asunto que les tenía que concernir a todos los agrupados

y no sólo a cada jefe en particular. Es decir que al migrar parte de los boroganos, su aventura (que fue, en su origen, más política que económica) pudo haberles costado su existencia física total. No habría pasado lo mismo con Coyhuepán, cuyos caciques secundarios pudieron distribuirse entre otras agrupaciones araucanas.

LA UNIDAD JURÍDICA Y LA EXPANSIÓN MAPUCHE

¿Por qué estamos buscando esta unidad social y todas las que aparezcan en el mapa del área arauco-pampeana?

El problema para algunos de estos migrantes fue que su migración no produjo los beneficios buscados. Los boroganos de Salinas Grandes y los abajinos de Coyhuepán fueron aislados y aniquilados en las pampas mientras su grupo-madre –o sea, su jefatura en Chile– ya no tuvo la importancia que tenía antes de la migración. Los pehuenches, los de Llaima y los huilliches valdivianos tuvieron años de éxito. Tal vez la clave estaba en que su expansión era una prolongación espacial del territorio de origen y/o en que un grupo de hermanos se mantuvieron a cargo de secciones continuas desde el grupo-madre hasta la sección más avanzada en las pampas y conservó así la unidad jurídica de su agrupación. Los huilliches valdivianos ocuparon hasta el Río Salado de Buenos Aires; Calfucurá llegó hasta Salinas Grandes, aunque su autoridad se expandió hacia grupos adyacentes. Los pehuenches fracasaron con el desprendimiento de Toriano y se replegaron a su territorio cordillerano y del sur de Mendoza anterior a su expansión pampeana.

En resumen: las expansiones exitosas no fueron araucanas propiamente dichas. Fueron marginales a la Araucanía, fueron aquellas con las que los araucanos intercambiaban feroces malones, fueron aquellas o muy aculturadas a los blancos o muy aisladas de ellos. La sociedad araucana o esa unidad jurídico-social mayor que las agrupaciones que no se daba *malones jurídicos* aunque sí por odio –lo que también delata la proximidad de las agrupaciones– permaneció en su territorio con las lealtades cambiantes, lo que les hacía viable su marco jurídico común. Porque es allí, dentro de cada una de las agrupaciones y no en cada una de las jefaturas, donde encontraremos los mecanismos que van a producir los cambios territoriales de las jefaturas con los instrumentos que cada una de esas jefaturas contenga en un momento determinado. Algunas perderán algo, otras ganarán algo, pero no la explicación de ese proceso de ajuste en la jefatura sino en la unidad jurídica social que las haya contenido.

Evans-Pritchard decía que los conflictos internos entre los nuer servían para preservar el equilibrio del medio interno; pero que esos conflictos, vistos en la perspectiva del medio intercultural formado por los nuer y sus vecinos, asumían la importancia de desestabilizar el medio intercultural al provocar la conquista de tierras pobladas por sus vecinos (Evans-Pritchard citado por Sahlins 1961). No estamos afirmando que la estructura social de los nuer haya sido ni siquiera parecida a la de los mapuche, simplemente sugerimos que la expansión llamada *araucana* tiene que haber contado con un mecanismo que funcionara a nivel de la unidad jurídica social que llamamos *agrupación*, dentro de la cual ponía en acción a algunas de las jefaturas cuya suerte

era diversa. Creo que es obvio que también estoy hablando de las unidades sociales pampeanas, las que también habrán tenido procesos internos que explicarían la expansión y la contracción de sus jefaturas; aunque no por migraciones.

HISTORIA, ESTRUCTURA E HISTORICIDAD

¿Qué tiene que ver todo esto con la historicidad? Creemos que mucho. La cultura (los modos inventados de vivir) es alterada en la acción (Geertz citado por Sahlins 1987). Los Comaroff dicen que hay una historicidad intrínseca en la acción pautada culturalmente.

[Esa] historicidad intrínseca es una dialéctica interna entre la estructura y la práctica la cual forma, reproduce y transforma el carácter de la vida de todos los días dentro de los mundos locales y media en el encuentro de esos mundos locales y el universo más amplio. [...] las formas perdurables y las prácticas de todos los días son mutuamente constitutivas. Su dinámica interna y sus relaciones externas son elementos inseparables de su historicidad total (Comaroff y Comaroff 1992, traducción propia).

En resumen, toda estructura sociocultural es un objeto histórico. Su permanencia, así como su transformación, son un producto de la relación entre esa estructura y la práctica, práctica que por un lado es guiada por esa estructura y a su vez transforma esa estructura, ya para mantenerla, ya para desaparecerla.

Así podríamos concluir que la cultura –es decir, el espacio semántico, el campo de signos y prácticas en el cual los seres humanos se construyen y se representan a sí mismos y a otros– es un conjunto no del todo armónico que se desenvuelve históricamente en la acción y que está históricamente situado, sea con sus elementos materiales o con sus elementos simbólicos o estéticos. El fin de la antropología es ser capaz de capturar los movimientos dialécticos de la historia en los que la sociedad se revela a sí misma.

Los párrafos precedentes apuntan a un principio heurístico básico para los trabajos etnohistóricos: el de registrar tanto desde la disciplina histórica como desde la disciplina antropológica la historicidad del pueblo sobre el que se trabaja. Definir sus límites socioculturales es definirlo en su calidad de persona colectiva como producto del quehacer sociocultural de sus miembros. Por lo tanto, debemos registrar los cambios de esos límites. Los cambios pueden ser territoriales o de personal, pero también, lo más importante para nosotros, es que los mismos mecanismos sociales que definen esos límites pudieron haber cambiado. Más concretamente: si registramos una acción de conflicto intra o interétnica tendremos que tratar de dar cuenta tanto del proceso decisional de la unidad y la subunidad que lo llevan a cabo como de los factores sociales que lo originan, la percepción que ese grupo tiene de su enemigo en el momento de su decisión y las condiciones totales del otro grupo. Estamos conscientes de que nos es muy difícil encontrar documentos que atestigüen estos movimientos internos en una sociedad sin escritura y, para más, sobre la que si algo

tenemos escrito, está escrito, en la inmensa mayoría de los casos, por gente de otra cultura, con otros intereses y objetivos, que casi siempre son opuestos a los de nuestro sujeto de estudio. Pero no tenemos que perder nuestro horizonte heurístico, que, en resumen, es el de hacer emerger la historicidad particular del pueblo estudiado.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Baigorria, Manuel

[1868] 1975. *Memorias*. Buenos Aires, Solar / Hachette.

Bechis, Martha

1985. Indian Geopolitics in the Araucanian Era around 1830. Ponencia presentada a la Conferencia Anual de la American Society for Ethnohistory, Chicago, EEUU.

1989. Los lideratos políticos del área araucano-pampeana del siglo XIX: ¿autoridad o poder? Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Etnohistoria, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Bengoa, José

1987. *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*. Santiago de Chile, Sur.

Boccarra, Guillaume

1996. Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los Pichi-Mapuche del centro sur de Chile (XVI-XVII). *Revista de Indias* LVI (208): 659-698.

Canals Frau, Salvador

1946. Expansion of the Araucanians in Argentine. En Steward, J. (ed.); 1963. *Handbook of South American Indians*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

Casamiquela, Rodolfo

1973. *El linaje de los Yanquetruz*. Santa Rosa, Biblioteca Pampeana, Serie Folletos 21.

Comaroff, John y Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Colorado, Westview Press.

Dole, Gertrude

1967. Tribe as the Autonomous Unit. En Helm, J. (ed.); *Essays on the Problem of the Tribe: Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle, University of Washington Press.

Guevara Silva, Tomás

[1898] 1902. *Historia de la civilización de Araucanía*. Santiago de Chile, Imprenta Barcelona.

1910. Los Araucanos en la revolución de la independencia. *Anales de la Universidad de Chile*, número extraordinario.

1913. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago de Chile, Imprenta Barcelona.

Helm, June (ed.)

1971. *Essays on the Problem of Tribe. Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle, University of Washington Press.

Hux, Meinrado

1992. Consideraciones sobre los orígenes de las tribus o nación Ranqueles. Ponencia presentada en las I Jornadas de Historia y Cultura Ranquelinas, Río Cuarto, Argentina.

León Solís, Leonardo

1989-90. Comercio, trabajo y contacto fronterizo en Chile, Cuyo y Buenos Aires. *Runa* XIX.

Orellana Rodríguez, Mario

1992. *Historia y antropología de la isla de La Laja*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Sahlins, Marshall

1961. The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. *American Anthropologist* 69: 322-345.

1987. *Islands of History*. Chicago, University of Chicago Press.

Silva Galdames, Osvaldo

1990. Las etnias cordilleranas de los Andes centro-sur al tiempo de la conquista hispana y la cultura Puelche. *Cuadernos de Historia* 10, Universidad de Chile.

Steward, Julian (ed.)

1963. *Handbook of South American Indians*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

Vicuña Mackenna, Benjamín

1972. *La Guerra a Muerte*. Buenos Aires, Francisco de Aguirre.

Villalobos, Sergio

1989. *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile.

PRECIPITACIONES EN LA AMÉRICA DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII: GENTE EXTRAÑA, ENFERMEDADES VIOLENTAS Y GRANDES ANIMALES *

Pocos cambios inducidos por el ser humano habrán sido tan trascendentes como el ocurrido en el continente americano en el corto tiempo del siglo XVI. No sólo conquistadores y pobladores llegaban en sucesivas oleadas desde otro continente, no sólo perecían los aborígenes de a miles, sino que junto con aquellos llegaron dos cuadrúpedos más grandes y fuertes que casi cualquier otro animal terrestre que existiera en ese momento: los caballos y las vacas.

Ya en el siglo XVII estos animales erraban por las llanuras americanas en grupos enormes que en estampida destruían cuanto se les pusiera en el camino, mientras el trajín de sus cascos cambiaba el pasto blando por pastos duros. El ecosistema de las llanuras fue trastocado ya que, por definición, el ganado cimarrón se desarrolló en las fronteras del imperio. Los nómades de las llanuras, aquellos a los que no se les podía extraer labor, fueron “conquistados” por los nuevos cuadrúpedos. El indígena, por una urgente necesidad adaptativa al nuevo ambiente, así como por aculturación antagónica –porque entendía las ventajas del uso militar de los caballos y el uso económico que los españoles hacían del ganado bovino–, fue domeñando a sus conquistadores.

Conocimientos, artes, creencias que los europeos habían usado e inventado durante miles de años tuvieron que ser usados, reinventados y creados por esos nómades en dos o tres generaciones. Dónde instalar los campamentos, cómo organizar la cacería, cómo transformar el ganado salvaje en doméstico, cómo enfrentar al competidor blanco cazador y recolector de los mismos bienes, cómo acompañar a la manada o dónde esperarla, en qué estación, cuáles eran los caminos de los caballos, habrán sido sólo algunos de los interrogantes a los que había que enfrentar a medida que el ecosistema cambiaba.

Cuánta y de qué naturaleza fue la desarticulación social que se produjo entre la población de las praderas, no lo sabemos. Sí sabemos que a mediados del siglo XVII,

* Prólogo al libro de Lidia R. Nacuzzi: *Identidades Impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1998.

el indígena, en general, ya controlaba la nueva mesofauna. Aprendieron cuál era su valor de cambio y dónde estaban los centros de demanda, así como las conveniencias diferenciales de ir a ofrecerlo en uno u otro de estos centros. Y con esto quedaba inaugurada otra fuente de conflictos y armonías entre los grupos indígenas. Para el norte de la Patagonia a fines del siglo XVIII, la autora nos muestra a los grupos indígenas en el momento de mayor alcance de esos aprendizajes.

No todos los grupos o agrupaciones indígenas tenían acceso a los caballos a mediados del siglo XVII. La distancia con respecto a las llanuras pareció ser una variable importante en cuanto a la accesibilidad, aunque no absoluta, ya que en 1670, cuando el Padre Mascardi realizó su primer viaje al Nahuel Huapí¹, el grupo al que él llamó puelches, en la costa norte del lago, no tenía caballos; mientras que el grupo Poya de la costa sur y otros Poyas más al suroeste, casi en la cordillera, sí los tenían. Estos últimos “traían los caballos muy aderezados, con metal de bacínica y muchos pretales de cascabeles chicos y grandes de los antiguos de España”. Habían conseguido estos adornos de un cuarto grupo, también identificado por Mascardi como poyas, “que viven río abajo del Desaguadero, donde sale el sol”. Sabemos que el “Desaguadero” era el río Limay, por lo que pensamos que “el río abajo del Desaguadero” era el río Negro.

Unos meses después, estos Poyas del este llegaron a visitar a Mascardi con “unos veinte caciques y principales de los Poyas de la parte principal de estas pampas [...] tierras lejanas, [a] más de cien leguas y cercanas a la Mar del Norte y costa de Buenos Aires”. Así, el misionero ubicaba a estos terceros poya como oriundos de la zona de la desembocadura del Negro o del Colorado. Mascardi dice que estos últimos “vinieron con mucho lucimiento y gente de a caballo y mucho más adornados que los primeros, con muchos machetones y espadas anchas, frenos, pretales, caballos enjaezados al uso de los españoles y caballos con hierros muy hermosos”.

Tenemos aquí una corta caracterización de cuatro grupos independientes con distinto grado de relación con los caballos. El primero, cercado por el Nahuel Huapí y el Limay, no tenía caballos; el segundo, al sureste del lago, tenía algunos, pero los aparejos no llamaron la atención del jesuita; el tercero, del suroeste, llegó con caballos adornados; pero el cuarto, del este lejano, venía con armas y aparejos de hierro muy bien trabajados. En el texto que sigue se hace evidente, a pesar de la confusión que hace Mascardi por su ofuscación por los Césares, que los adornos procedían de Buenos Aires. Esto nos hace suponer una movilidad y una relación entre grupos del tipo del que describe la autora en el capítulo 3.

En la Carta Relación de Mascardi también se anotan interesantes datos sobre la organización política de los grupos que él encontrara. Dice que los caciques de esos poyas del este venían “juntados por el *cabo* de ellos, Yamquinchen” (Yamquinchen, según Casamiquela). Es extraña esta forma de referencia, pero esto se aclara cuando, hablando con Yamquinchen, otro indígena describe otro “cabo” al que llaman “huinsa” (huinca), habitante de una ciudad, quien tenía mucha autoridad, casa de altos,

¹ La referencias al texto del padre Mascardi están tomadas de su “Carta Relación” de 1670 publicada por M. Vignati en “Antecedentes para la Protoetnografía del norte de Patagonia”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* XXXIV 2. Buenos Aires, 1964.

“caballos de regalo en caballeriza y no se deja hablar de todos [...] trae bastón y espada ancha, tiene otros muchos sujetos a él que también mandan a los demás y todos ellos tienen armas”. Comparando la descripción que hace el indígena de ese cuerpo militar español con la que hace Mascardi de esos indígenas, el parecido superficial es sorprendente y nos permite pensar que esa apariencia de los indígenas era un ritual de magia imitativa u homeopática. Sobre todo, nos sorprende que los dos jefes sean denominados *cabos* (“cabo” viene de *caput*) en el español de Mascardi, uno *huinsa* y otro indígena. El *cabo* indígena había “juntado” veinte caciques allí presentes. Ya no era la cabeza de un grupo familiar extenso, sino de una agrupación formada por lealtades que obedecían al prestigio del líder.

Las sociedades indígenas del área arauco-pampeana durante el período histórico se caracterizaron por la flexibilidad que les permitía su estructura en jefaturas competitivas sin estado. A través de los siglos se fueron dando algunos cambios en la organización política, sin abandonar el rasgo básico de sociedades segmentales; a pesar de los intentos voluntaristas de ellos mismos por tener “una sola cabeza” y de las manipulaciones de la sociedad blanca. A estas cuestiones nos remite también la autora para el siglo XVIII, y menciona la interesante actuación de los españoles compenetrados sobre las estrategias indígenas.

La estructura segmental en jefaturas competitivas tiene incorporado, constitutivamente, un delicado y complejo sistema de relaciones entre las partes, que cuenta con recursos para la guerra y para la paz, así como para la fusión y la fisión; mecanismos todos que permiten reproducir su estructura en su aparentemente caótica acción social. Esto quiere decir que las jefaturas necesariamente pasan por períodos de estabilidad, de aumento de prestigio y autoridad y de decadencia, aunque no haya factores exógenos que las apoyen o repriman violentamente.

En el capítulo 4, la autora muestra cómo la sociedad estatal, con o sin proponérselo, a veces induce y favorece la competencia entre las jefaturas y la fisión de algunas de ellas, mientras en otros momentos induce y favorece la fusión de muchas en unas pocas jefaturas que se destacan entre las otras. Esto no deforma, sólo exacerba el sistema nativo. Es decir que ese tipo de sociedades gozaba de un sistema constitutivamente flexible que “aprovechaba” tanto las situaciones del conflicto como las de paz en la sociedad estatal con la que estaba relacionada en su propio beneficio reproductivo. Muy importante era, tanto para la formación como para la desarticulación de los grupos superiores al nivel familiar, el que cualquier individuo o grupo familiar pudiera, por propia y pura voluntad, dejar a un líder sin que éste pudiera retenerlo. Ese individuo o grupo debía, sí, pedir permiso a otro líder para incorporarse como uno más de su agrupación. Este mecanismo básico vehiculiza la tarea de convocar seguidores en la conformación de grupos tan cambiantes como los que se describen también en el capítulo 3.

Las relaciones económicas con el blanco fueron cambiando. Ya establecido plenamente el comercio entre indios y blancos, el aumento de consumo del blanco de cueros, grasa, cebo y carne salada mantuvo la necesidad del indio, ya como ladrón o como criador y, sobre todo, como transportista de un lugar a otro de la inmensa frontera desde el Pacífico al Atlántico. El mercado que más requería de sus servicios fue el mercado chileno, tanto al norte del Bio-Bio como al sur, por Valdivia.

Los indígenas chilenos tenían así una gran ventaja sobre los del este de la cordillera. A pesar de sus conflictos con las autoridades y con la población fronteriza, el comercio de animales y ponchos en Chile acercaba a ambas sociedades. En el este había mucho ganado alzado hasta el siglo XIX, y los hacendados tenían rodeos abiertos fácilmente capturables. La demanda del oeste requería esos animales, y desde ahí entraban tantos productos para el consumo de los indígenas como animales iban. Pero en la larga y desarticulada frontera del este –mucho más pobre siempre y con menos historia de contacto con el indígena– si bien también se alentaba ese comercio introduciendo así productos consumibles para el indígena, el hecho de ser saqueada más regularmente conducía a rencores y conflictos menos heroicos y más cotidianos. Así, el indígena de las llanuras tenía una frontera mucho más conflictiva, con relaciones más contradictorias que las que tenía el indígena del oeste, en Chile.

Pero esa frontera también tenía otro interés que alimentaba su matiz ambivalente: el indio de las pampas llevaba ponchos pehuenches hacia la frontera del este. La demanda chilena de ponchos para exportar a Potosí y Lima intentaba frenar ese drenaje de mercaderías hacia el este con la supresión del mercado de animales instalado en su propio sur, al que, hasta aproximadamente 1780, abastecían los pehuenches-huilliches no tejedores de la cordillera conectados directamente con las agrupaciones de la zona sur de las llanuras. La guerra entre pehuenches propios y huilliches-pehuenches (1775-1790, aproximadamente) fue alentada por los gobiernos del Reino de Chile y el Virreinato del Río de la Plata por las razones ya expuestas y otras más. Con la derrota absoluta de los huilliches-pehuenches, se desarticularon las conexiones entre los grupos indígenas del norte de la Patagonia.

La fundación de Carmen de Patagones en 1779 llegaba en un buen momento para los indígenas norpatagónicos. Con esa fundación se completaba el cuadrante Buenos Aires-Concepción-Valparaíso-Carmen de Patagones que rodeó al área araucopampeana. Una nueva boca de comercio se abría. Para los tehuelches del sur, los establecimientos de la costa patagónica significaban una novedad. Para los tehuelches del norte, que pertenecían a la subárea del sur de las llanuras, fue una nueva y más cercana oportunidad. Para todos los indígenas emergía una zona de conflicto real y un símbolo más de la pérdida de su territorio: la frontera este se había extendido, y habían instalado una comandancia en el epicentro de aquella adornada, orgullosa y militarizada –a su manera– agrupación “Poya del este” que conectaba por el sur a las agrupaciones de la sección surandina con Buenos Aires, ya en 1670.

Las jefaturas de la época de la ganadería en la sociedad indígena eran notorias ya a finales del siglo XVII. Por el norte, sobre Córdoba y el norte de Buenos Aires, los Calelian, sobre todo Manuel, encabezaban grupos de caciques menores en discordancia con otros caciques de la misma zona –pero más al sur– que tenían buenas relaciones con los españoles de Buenos Aires y que se habían instalado dentro de la frontera como indios amigos.

Por el centro, el cacique Bravo, o Cacapol, o Cangapol, o Nicolás, o Nusanach se movía por el inmediato sur del Salado en 1677, por Córdoba en 1690, por el Cayrú en 1740, por Río Negro en 1744, por el Cabo Corrientes en 1747 y aún en 1780 había un Cancapol en Choele Choel. Obviamente, no se trataba del mismo individuo, no por la diversidad de nombres, sino por la extensión temporal del registro de esos

nombres. Decimos que no por la diversidad de nombres porque aun el más simple individuo de la sociedad aborigen –tanto en la cultura mapuche como en la que aquí llamaríamos tehuelche del norte– cambiaba sus nombres según su edad, según adopciones de nombres araucanos (para los tehuelches) o nombres cristianos; en todos, sin haber mediado una conversión al cristianismo ni por haber sido dominados por invasores araucanos. Entre los tehuelches también se cambiaba el nombre según el tabú al nombre de un muerto, de manera que, si un sobreviviente tenía el mismo nombre que el fallecido, debía cambiarlo.

El cacique Bravo o, mejor, “los Bravo” declinan en su protagonismo después de 1742, año aproximado en que llevan uno de los más tremendos malones en la historia indígena contra Buenos Aires. En 1747 tenemos el último registro de un “Bravo” en Cabo Corrientes y comienzan los Negro, o Lampilco, o Tampilco, o Chanel, o Yampalco o LLampilco a dominar el sur hasta 1828. La muerte de Yanquetruz, en 1789, marcó un hito en la organización de la agrupación de los Negro, que ya había sido atacada en 1785 por gente de Carmen de Patagones. Pero los Chanel o Negro rehicieron sus dominios. En 1823 se presentaron al parlamento concertado por García en Sierra de la Ventana con unos 420 hombres mandados por Llampilcó, “bien puestos a caballo [...] con sus turbantes de cuero o sombreros de lo mismo, con plumajes”, dice García.

Cómo se mantuvieron, cómo perduraron, cómo desaparecieron los Negros, los Calpisqui, los Bravos; es decir, las jefaturas de la época ganadera, sólo se podrá comprender cuando hurguemos más allá de sus idas y venidas, de sus malones y sus paces, como ha comenzado a hacerlo la autora. La diversidad onomástica, agregada a la flexibilidad social a la que ya hicimos referencia y sumada a la construcción temprana de grandes agregados más o menos estables, aumenta las dificultades que los estudios de micro historia indígena –como el que presenta Lidia R. Nacuzzi en este libro– tienen que enfrentar munidos de gran información, técnicas de investigación refinadas, seguridad en los marcos conceptuales y mucha humildad intelectual, como ella demuestra exitosamente.

Los mecanismos de supervivencia estaban instalados en su práctica flexible de delimitación de territorio, en las diversas formas sucesorias de la jefatura más allá del nivel de la familia extensa, en su sistema de información y capacidad de procesarla, en su sistema de justicia consuetudinaria, en sus medios de concretar alianzas, es decir, en la fábrica social de las interacciones entre su estructura social, su acción social y su capacidad decisional. De todo esto fue emergiendo su devenir histórico, su persistencia y su cambio.

MIRADAS, RESPUESTAS Y PREGUNTAS SOBRE LA AÚN VIGENTE CUESTIÓN DEL PROCESO DE ARAUCANIZACIÓN DE LAS PAMPAS *

 tiempo de reflexión. ¿Por qué? Porque a partir de los sesenta se están reproduciendo casi geométricamente los trabajos sobre la araucanización y sería interesante saber qué se hizo y qué estamos haciendo.

¿Qué se hizo? Posando una mirada casi estética sobre los trabajos, se me presenta una forma en espiral de tres dimensiones. El Congreso de Americanistas de 1932 fue como un disparador provocado por Vignati –según lo expresa él mismo–, que resultó en los trabajos de Cabrera, Canals Frau y el mismo Vignati. En estos tiempos se discutió arduamente sobre la cronología y la intensidad del proceso, dos temas que tocan más bien la periferia del proceso, aunque lo delimitan y lo ubican en el tiempo. Pero esos temas llevaron en los sesenta a una discusión más intensa para defender una u otra solución, lo cual llevó a recursos metodológicos que se fueron internando en el material de los mismos pueblos involucrados, como el lenguaje y una búsqueda crítica en el material histórico, como quiera que haya sido el instrumento teórico usado.

Con la lectura del material precedente y sin meterse en la evidente discusión teórica, quien les habla, en las aulas de la New School, en el año 1974, cometió una casi impertinencia al presentar al profesor chileno Bernardo Berdichewsky un trabajo titulado *La diáspora araucana y sus consecuencias en la guerra de Arauco*. Digo una impertinencia porque el doctor Berdichewsky, en un espléndido curso de un semestre en que nos reveló la historia de Arauco desde el año 10.000 antes de Cristo hasta 1972, con un impecable método marxista aplicado a la época histórica, no le dio ninguna importancia y casi ni mencionó ese fenómeno social que se llama araucanización de las pampas. Todo el desarrollo, la evolución, la formación, la defensa, la duración de ese pueblo se explicaban por sus características intrínsecas asociadas a un pequeño territorio al que llevaban algunos caballos y vacas cazados en las pampas. Por eso fue que, por tomar como tema la llamada diáspora y, además, preguntar si esa expansión en algo había contribuido al sostenimiento de ese pueblo que permanecía en la

* Publicado en II Jornadas de Arqueología y Etnohistoria, Universidad de Río Cuarto, Córdoba, 1998. Reproducido con autorización de la Editorial UNRC.

Araucanía, mi trabajo era una impertinencia que mereció un “sus hipótesis son interesantes” y nada más. Me había instalado demasiado rápido en un área muy interna defendida por el sustancialismo culturalista y por las ideologías nacionales.

En esa época de los setenta empezaron a soplar los vientos franceses de la *nueva historia* y de un marxismo ágil que se aventuraba a ser aplicado a las llamadas sociedades primitivas, lo que abrió el panorama; sobre todo después de que se digiriera la crítica radical al concepto de unidad cultural o área cultural que hizo la Sociedad Etnológica Americana en un célebre encuentro en 1968.

En los años ochenta se fue desarrollando el interés por dar cuenta de la infraestructura económica y las relaciones interétnicas. La actividad pastoril adelantada por Casamiquela en 1972 fue un foco de atención, seguida por la localización de algunas pequeñas áreas de horticultura; a la vez que se estudiaba con más detalles la economía del área mapuche chilena.

Mientras tanto, yo llevaba a los encuentros de Etnohistoria un esquema muy primitivo de lo que llamé *geopolítica indígena*; otra falta de respeto, ya que sólo los estados tienen el derecho de tener geopolítica. En ese trabajo intentaba demostrar el éxito diferencial que habían tenido algunos grupos chilenos en emigrar y permanecer en las pampas, y atribuí el éxito de Calfucurá a haber tenido muy en cuenta que su suerte, entre otros factores, dependía de mantener abierto un corredor territorial hasta el área ocupada en Chile, a lo que llamé el *grupo-madre*, todo lo cual demostraba una estrategia –no necesariamente planeada con anterioridad a su asentamiento– de la agrupación de Llama para el buen éxito de su aventura migratoria. También presenté un trabajo que se llamó “Una sociedad segmental en busca de un rey”, por medio del cual quería mostrar el contradictorio esfuerzo de una sociedad organizada en segmentos políticos competitivos por lograr una unidad política para oponerse con éxito a los estados-naciones vecinos.

Ya en los principios de los noventa, la discusión por la estructura política de los cacicatos o jefaturas se transformó en una amarga contienda no ventilada y, por lo tanto, antiacadémica y oscura. Pero, sea como sea, ya estábamos todos metidos dentro de la sociedad indígena. Aunque ¿cuán adentro estamos? En cuanto a la actividad ganadera, no sabemos cuánto de robado y cuánto de criado se intercambiaba. Tampoco sabemos cuánto se producía en Chile y cuánto se exportaba y consumía como para poder tener alguna idea de cuánto era lo que se conseguía en las pampas. En lo relativo a las motivaciones o, más objetivamente expresado, en cuanto a las fuerzas centrífugas que empujaban a algunos grupos hacia las pampas, también tenemos un déficit. La atracción por el ganado –ya robado, ya criado– es sólo una de esas motivaciones.

En estos últimos años se van reconociendo tímidamente algunas fuerzas políticas que expulsaron población, como el éxito chileno durante la Guerra a Muerte desde 1818 hasta 1832. Pero nos cuesta reconocer la acción indígena en toda el área entre 1813 y 1818, acción que se inscribe en la política internacional y que movilizó las fronteras y ocupó la preocupación del naciente Ejército de Los Andes.

No se ha tratado a fondo la geopolítica de los estados nacionales en formación respecto del mantenimiento de las relaciones pacíficas con los indígenas, salvo en los últimos años, ya cerca de la ocupación definitiva.

¿Qué otros motivos? No se ha analizado la función social de la venganza en esos pueblos sin estado, tampoco algún factor que a fines del siglo XVIII hubiera empobrecido a una parte de la población indígena obligándola a tomar decisiones de migración. Se toma en cuenta la paz de Chile en el siglo de los parlamentos, pero no se toman en cuenta la paz en las pampas desde 1790 a 1815 ni la crisis estruendosa de las agrupaciones pampas debido a las expediciones de Rodríguez. Hay muchas preguntas aún por responder en esta área más estrecha, más cercana, más humana. Pero también hay otras preguntas, muchas más, sobre esos pueblos a los que debemos entender. Una vez aquí, ¿qué transformaciones internas formaban y mantenían las parcialidades que se fueron armando? ¿Qué pasaba mientras tanto en el grupo-madre del cual se desprendieron jefes tan importantes?

Tenemos mucho por delante y lo estamos haciendo entre muchos, y lo más significativo es que al principio, sin proponérselo, fuimos aunando esfuerzos con nuestros pares chilenos, con lo cual se está dando de hecho el examen de toda la región como una unidad de análisis. Tenemos que trabajar mucho, tenemos que estudiar mucho y tenemos que desearle muchas felicidades a la historia de los actores, a la historia indígena que está apareciendo. Porque tenemos que historiar sus hechos y, según parece, historiar es hacerse constantemente preguntas sobre cómo vino a ser algo, cómo se mantuvo, cómo fracasó y qué efectos tuvieron todos estos subprocesos en todas direcciones.

Historiar es aceptar que el pasado es construido, sustentado, reproducido y abandonado por gente que hace decisiones, por gente que es capaz de retener su experiencia pasada y, sin embargo, reaccionar de manera novedosa con sentido a su propio pasado, al presente y al supuesto futuro. Toda esa fábrica de sentido construido con condiciones y decisiones es lo que tenemos que mostrar, demostrar y reconstruir para dar cuenta de esa parte de nuestra historia como pueblo.

CONFUNDIENDO LA HISTORIA: APUNTES SOBRE LA UBICUIDAD DEL TÉRMINO *AUCA* PARA ENTENDER LA RECONSTRUCCIÓN DEL COMIENZO DEL PROCESO DEMOGRÁFICO DE ARAUCANIZACIÓN DE LAS PAMPAS, 1680-1730 *

Esta investigación intenta demostrar que el estudio de los comienzos del proceso de araucanización de las pampas debe tener en cuenta no sólo la diversidad de las relaciones interétnicas que tenían entre sí los sectores gubernamentales productores de los documentos (Cuyo, Córdoba y Buenos Aires, con profundas diferencias de tradiciones de la conquista entre los tres), sino el uso que cada uno de esos segmentos hacía del término *auca*, el que también sufría esas diversidades políticas y culturales.

Es por eso que se requiere, entonces, una atenta lectura de los documentos, y que aquellos en los que aparece el término *auca* sin ninguna otra especificación sean cotejados con otros documentos –si los hay– en los que la referencia al mismo hecho contenga especificaciones que puedan utilizarse para una identificación precisa. Esta ardua búsqueda tropieza con problemas económicos del investigador, con *silencios históricos* de parte de las fuentes y con archivos saqueados y traspapelados. Esto me llevó a encarar a un período histórico muy acotado (finales del XVII y las dos primeras décadas del XVIII), porque en ese período se presentan las mayores dificultades de identificación de los grupos que agredían toda la frontera desde la Cordillera hasta Buenos Aires.

Las diferencias lingüísticas en el proceso de construcción de los etnónimos que tuvo lugar en el período estudiado aún hoy perturban las definiciones étnicas entre los actuales descendientes de indígenas pampeanos y los descendientes de los indígenas de origen chileno.

Si el grupo procedía de las pampas, *auca* quería decir *rebelde contra las autoridades* (lo tengo probado desde circa 1708). Si el grupo procedía *del otro lado de la Cordillera* y no estaba cometiendo delitos contra los españoles sino que estaba en guerra viva contra los pampas que encontraba, a sus integrantes se les podía decir *aucas* cuando

* Trabajo realizado en el año 2001 con el fin de presentarlo en unas jornadas en Chile a las finalmente que no pude asistir. La redacción final se ha perdido, por lo que quedan estos párrafos que, aun fraccionados, son de mucho interés.

todavía no se usaba *araucano* para los de Chile (circa 1710) y aún se los respetaba porque eran enemigos de los locales, o sea de los pampas *aucas*.

Estudiamos este proceso histórico denominativo de grupos indígenas actuado tanto por las autoridades judiciales como por las administrativas y las militares de la época, con el agravante de que aún Cuyo pertenecía al Reino de Chile y, por lo tanto, se usaban los términos acuñados por esa burocracia; mientras que Córdoba y Buenos Aires, con muy distintas historias de colonización e influencias lingüísticas entre sí, pertenecían al Virreinato del Perú, donde había una tradición etnohistórica muy distinta.

Todo se centra en el uso del término *auca*, el que para la mayoría de los historiadores –tanto chilenos como argentinos– sólo alude a *indios de Chile del otro lado de la Cordillera*; mientras que para nosotros –apoyados en la minuciosa lectura de unos pocos documentos de la época– el término, además de ser un etnónimo –que ya para esa época aludía a un grupo de parcialidades del centro de la Araucanía– era también un adjetivo negativo (malhechor, rebelde, desagradecido) con el que se aludía a algunos pampas inconfundiblemente pertenecientes, en origen, a las planicies del sur mendocino, puntano o cordobés.

Esta investigación requiere una búsqueda muy minuciosa, muy lenta de este segundo uso del término, ya que es muy difícil encontrar dos o más documentos que, en lugar de usar el término *auca* como etnónimo, lo usen como adjetivo para aludir a un grupo atacante procedente de las regiones pampeanas o del este de la Cordillera, y no de la Araucanía o su región sur, llamada huilli-mapu.

Para la década del 1750 comenzó a nombrarse como *auca* a una agrupación ubicada en la pampa seca cerca del piedemonte andino de Neuquén norte, la que creo que era de origen local, más gente de Maquehua, en Chile, inmediata al sur del Río Cautín. Esta gente se fue internando en la pampa húmeda. Su composición local era cada vez más fuerte y, sin embargo, siguió identificándose como *los Aucas*, incluso cuando hicieron un tratado con Buenos Aires y se unieron al gobierno contra *los invasores tehuelches* en 1770. Otra generación, tal vez de la misma procedencia (con mucho de local), estaba en Salinas Grandes para 1780, muy unida a una agrupación local, con el cacique Calpisqui o Lorenzo a la cabeza. Poco después ya no eran llamados *aucas* por el gobierno, pero en la década de 1790 eran llamados *aucas*... por los tehuelches del norte, porque aquellos no los dejaban pasar por un lugar muy estratégico para llegar a Buenos Aires a comerciar.

En este trabajo introducimos el neologismo *auquización* para designar el proceso histórico de la designación identitaria de individuos y grupos como *auca*, palabra quechua que se usó durante la colonia como adjetivo personal y aun como gentilicio, por parte de colonizadores e indígenas, para señalar a algunos habitantes de las planicies del este de la cordillera de Los Andes.

Muchos autores argentinos, algunos de ellos ya clásicos, como Marfany, Grau, y Canals Frau, y otros menos conocidos como Barrionuevo Imposti y Crivelli Montero, –a nuestro entender, todos respetables investigadores de la historia indígena pampeana–, no han tenido el cuidado necesario en realizar una precisa identificación como para alertar a sus lectores de que no siempre que las fuentes usan el nominativo *auca* se refieren, necesariamente, a *araucanos* o, más generalizadamente, a indí-

genas procedentes del otro lado de la Cordillera o de la misma Cordillera. Más específicamente, creemos que todo historiador que, directa o indirectamente, estudie o contribuya con sus datos a estudiar el proceso de araucanización de las pampas debe, por lo menos, intentar la detección de las identidades personales de los referidos como *auca* o *aucaes*. Encontrarán que muchos de ellos son originarios de las pampas secas, o serranos del Casuhati.

Demostraremos que la designación ha sido más oscura –si cabe– que la de *serranos* o la de *indios de la guerra de Chile* o la de *indios del Reyno de Chile*, a las que también se les ha otorgado el mismo significado o los mismos referentes, siendo la de *serranos* la más delimitada –aunque aún errónea–, ya que se interpretó solamente como “habitantes de la Cordillera”. Consultamos una diversidad de fuentes: las actas impresas y las originales de *Acuerdos del Extinto Cabildo de Buenos Aires*, así como el propio archivo del Cabildo, cartas de personajes importantes y documentos gubernamentales de San Luis, Cuyo, Córdoba y Buenos Aires, así como actas de juicios importantes transcritos por confiables autores.

Realizaremos un trabajo de entrecruzamiento de fuentes, no sólo en busca de la confirmación de la existencia del término sino –y principalmente– rastreando el origen de los individuos y grupos a los que se referían esas designaciones.

Auca tuvo la rara cualidad de designar tanto a individuos y grupos indígenas destacadados por su rebeldía, su oposición armada a las autoridades y pobladores hispano-criollos, como a individuos y grupos que, reconocidamente, estaban en situación y actitud de paz. Parecería que, cuando terminaba la situación conflictiva con esos referentes a los que se había denominado como *aucas* por su conducta beligerante o por haberse rebelado contra sus encomenderos, el vocablo perdía su significado de *rebelde* o *traidor* –dado, por ejemplo, por Vivar en su *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reinos de Chile*, terminada en 1558– para significar algo así como *guerrero* o *militar*, traducción que parece ser la originaria según algunos diccionarios y *La Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno* escrita por Guaman Poma circa 1600.

El tiempo disponible para trabajar, la carencia y ambigüedad de las fuentes de que disponíamos y el cambio de protagonistas indígenas que se dio a fines de la tercera década del siglo XVIII limitaron el período histórico estudiado al lapso que va entre el descubrimiento del Río de la Plata en 1515 y el año 1726; es decir, a la búsqueda de las primeras expresiones usadas en el ámbito pampeano hasta el primer cambio protagónico indígena. Esta ímproba búsqueda nos deparó muchas frustraciones, pero los pocos éxitos fueron muy estimulantes porque, precisamente, consideramos este período como el más crítico en la calibración de los términos adjetivales y en la consiguiente construcción de categorías nominativas y, sobre todo, en el estudio del comienzo del proceso indígena de araucanización de las pampas.

LOS ÚLTIMOS PASOS EN EL PROCESO DE “LA ARAUCANIZACIÓN DE LAS PAMPAS” – 1810-1880. INTENTOS DE IDEOLOGIZACIÓN Y “NACIONALISMO” ENTRE LOS MAPUCHES Y LOS ABORÍGENES PAMPEANOS ARAUCANIZADOS *

INTRODUCCIÓN

a llamada *araucanización de las pampas* fue la consecuencia de un proceso cultural, social y demográfico que comenzó a principios del siglo XVII, cuando los mapuche de Chile descubrieron que no sólo el territorio sino también la nueva fauna de las llanuras del este eran cruciales para su defensa y bienestar. Este proceso, largo y complejo como fue, alcanzó su clímax durante la primera mitad del siglo XIX con una fuerte migración de gente de ese pueblo a la Patagonia y a las pampas y con la creación, en las pampas secas, de una de las más influyentes jefaturas entre los mapuche¹. Este trabajo es una contribución a la exposición de los múltiples estímulos que precipitaron una fuerte migración de los indios mapuche a las pampas del este durante el siglo XIX y algunos peculiares desarrollos políticos que emergieron dentro de algunas jefaturas migradas y otras nativas a lo largo de la última década de la soberanía india.

A fin de poner en claro mis ideas en la presentación de este trabajo, permítame el lector hacer una corta digresión. Se trata de la diferencia entre *araucanos* y *mapuches*. Los invasores españoles llamaron *araucanos* a los indios que encontraron en la *provincia de Concepción*, eso es, en los alrededores de la ciudad que fundaron en la boca del Río Bio Bio. Por otro lado, De Vivar, secretario de Pedro de Valdivia, cita a un nativo del área presentándose como “Inche cay che”. El escritor traduce esto como “Yo soy” (De Vivar [1558] 1987: 22). La partícula y palabra *che* significa *gente* o *seres humanos*. La frase es, entonces, una especie de expresión redundante como “este ser humano es un ser humano”. Estos Che, después de aceptar que los españoles eran también

* Publicado en *Archaeological and Anthropological Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the Nineteenth Century*. Editado por Claudia Briones y José Luis Lanata. Copyright © by Claudia Briones and José Luis Lanata. Todos los derechos reservados. Reproducido con permiso de ABC-CLIO, LLC, Santa Bárbara, CA, USA.

¹ Para un estudio detallado de la composición étnica en las pampas en diferentes períodos pre e históricos, ver Casamiquela 1969 y 1985. Relacionado con las influencias recíprocas entre los mapuche y los güñuna këna, ver Casamiquela 1982.

gente, o a fin de diferenciarse de otros nativos, se llamaron *Re-che* o *real*, *gente no mezclada* (Cooper 1946: 690 y Boccara 1996: 670). Jamás han usado el gentilicio *araucano*, sino sólo en algunas ocasiones, refiriéndose a ellos mismos cuando se comunicaban con los blancos. Los Che usaban un recurso deíctico para referirse a otros nativos cercanos. Así es que la gente del sur fue llamada por ellos *huilli-che* (*huilli* significa *sur*), la gente del este fue llamada por ellos *puel-che* (*puel* significa *este*) y así sucesivamente. También usaron un recurso descriptivo al referirse a algunos otros, como por ejemplo *pehuenche*, esto es *gente que vive en el área del pehuén* (el árbol *araucaria*), como se referían a la gente de la cordillera. La palabra *mapu* significa *tierra*. Tan tarde como a mitad del siglo XVIII algunos nativos se llamaron a sí mismos *mapuche* o Gente de la Tierra, e inventaron un nuevo gentilicio de estas dos palabras de su vocabulario diario². Los españoles adoptaron su propio invento de llamar *araucanos* a la gente de Concepción hasta el Río Tolten, mientras preferían el sistema *Che* de nombrar a la gente alrededor de Valdivia como *huilliche*, *pehuenche* para aquellos que habitaban la cordillera cercana y *puelche* para la gente al este de la cordillera. Algunas veces, los españoles se referían a todos ellos como *araucanos*.

Entonces, ¿quiénes son los *mapuches*? Hoy, muchos estudiosos chilenos están de acuerdo en que *mapuche* se refiere a: los araucanos propiamente dichos, que están entre los ríos Bio-Bio y Tolten; b) los huilliches; c) los pehuenches y sus extensiones, dondequiera se hubieran establecido (Silva Galdames 1990; Villalobos 1989; Bengoa 1987; Orellana Rodríguez 1992). Desde que algunas áreas de las pampas fueron conquistadas por algunos huilliche, algunos pehuenche y algunos araucanos –siendo todos ellos mapuches–, el proceso de expansión a las tierras del este debería llamarse propiamente la *mapuchización de las pampas*. Pero algunas veces es mejor no cambiar una frase conocida.

La complejidad del proceso de araucanización de las pampas no proviene solamente de la lenta difusión, a lo largo de las centurias, de elementos culturales y de la expansión demográfica progresiva, aunque intermitente, sino también del proceso de adaptación a los nuevos entornos físicos, sociales y culturales de las llanuras y de la Patagonia. La complejidad actual surge cuando tratamos de entender tanto las fuerzas centrífugas como las centrípetas que empujaron elementos culturales y gente hacia afuera y hacia adentro de su territorio original. Este campo de fuerzas fue forjado no sólo por variables externas a las sociedades indias del total del área arauco-pampeana sino también por las variables de dentro de las sociedades nativas mapuche y pampeanas. Creemos que desastres climáticos tuvieron su parte en la determinación de mudarse, como también en la inmovilidad de la gente. La Gran Sequía de 1828-1832 que se extendió sobre el área arauco-pampeana desde el Pacífico hasta el Atlántico forzó a algunos indios a dejar sus territorios, mientras que desalentó a otros de algún emprendimiento guerrero.

² Adalberto Salas (1967) y Horacio Zapater (1969), citados por Boccara (1996).

MIGRACIONES DURANTE EL SIGLO XIX

Los principios del siglo XIX encontraron al territorio americano entre las latitudes 35° y 41° sur compartidas por blancos e indios. Los blancos ya se habían establecido hacía siglos en el rincón noreste, en Buenos Aires y su interior, hasta el Río Salado y un poco más lejos. En el rincón sudeste sobrevivía la ya desatendida comandancia de Carmen de Patagones. En el sudoeste, la ciudad-fortaleza de Valdivia estaba en relativo control del rincón; mientras que en el noroeste, españoles chilenos estaban en control del territorio hasta el río Bio-Bio.

Los mapuche ya se habían extendido hacia el lado este de la Cordillera. Los pehuenches dominaban en el sur de Mendoza, norte de Neuquén, y, hacia el este, hasta el sistema Desaguadero-Salado (cf. Villalobos 1989). Algunos restos de origen mapuche mixto, seguidores de los difuntos jefes Guchulep, Guchumpilqui y Nahuelpil, subsistieron alrededor de las Salinas Grandes. Un grupo huilliche parecía controlar algunos pasos a través de la Cordillera, el curso medio del río Negro incluyendo la isla de Choele-Choel, y desde allí ocupaban un trecho de tierra de unos 100 km hasta muy cerca del río Salado de Buenos Aires, incluyendo los alrededores de las Salinas Grandes. Este último grupo era de reciente migración, aunque no sabemos cuándo empezaron a migrar de su hogar y cuándo consolidaron sus posiciones. Se trataba de una suerte de confederación de jefes relacionados a través de nexos de parentesco, dirigida por tres caciques hermanos. El gobierno patriota de Buenos Aires consideraba a estos aborígenes como un elemento positivo, dado que exhibían costumbres mucho más civilizadas que los indios locales. Fueron resistidos por todos los aborígenes pampeanos, aunque generalmente más por los ranqueles (García [1836] 1974).

Entre 1815 y 1820, este fuerte grupo huilliche languideció hasta su extinción debido a muchos factores. Uno de ellos fue el rechazo de Buenos Aires de respaldar sus planes cuando las autoridades nacionales amigas fueron reemplazadas por gobiernos de línea dura en 1815 (Bechis 1983 y 1995). Para esos tiempos, un jefe huilli-pehuenche, ayudado por otros huilliche, se desplazó de la cordillera hacia Neuquén (Escalada 1948). Estos recién llegados dejaron a la confederación pampeana huilliche sin su conexión con Valdivia, con lo cual perdieron también la isla de Choele-Choel en el Río Negro, el *Gibraltar de las Pampas*, como lo popularizó Sarmiento décadas después. Un tercer elemento contribuyó también a la disolución de la confederación pampeana huilliche valdiviana. Ocurrió que, desde 1818, Pablo Levenopan, un jefe ranquel (aunque algunos autores contemporáneos y oficiales del gobierno de esos días lo llamaron “Pablo, el chileno”) tomó –no sabemos si por invitación o por la fuerza de las armas– el territorio pampeano huilliche –incluyendo las Salinas Grandes– y se estableció en el área como un jefe fuerte, influyente y prestigioso levantando la bandera del Rey de España contra Buenos Aires (Hux 1991a).

Desde 1814 en adelante, mayormente entre los ranqueles del sur de Córdoba, unos pocos individuos y pequeños grupos de indios chilenos recorrieron las llanuras incitando a la población india local contra las Provincias Unidas del Río de la Plata, entre ellos, el cacique Negro *de las costas de Chile* (Lobos 1979). En Chile, la mayoría de los aborígenes se habían unido a los españoles que retomaron Chile desde 1814 hasta 1818. Mientras tanto los huilli-pehuenche que estaban invadiendo Neuquén

voltearon hacia el territorio tehuelche al sur del Lago Nahuel Huapí, donde lucharon con éxito contra una confederación de gente tehuelche. Esta migración no tenía ningún motivo político, sólo geopolítico³. En este rincón, un grupo interesante, originario de una mezcla de huilliche, pehuenche y tehuelche, comenzó a tomar forma. Se llamó *El país de las manzanas*, cuyo jefe más famoso llegaría a ser Sayhueque.

Desde más o menos 1818 en adelante, cuando el Ejército de los Andes liberó Chile, algunos oficiales españoles y criollos realistas se hicieron fuertes en la Araucanía, donde se desarrolló una guerra muy local. Se llamó *La Guerra a Muerte*, duró cuatro años y tuvo un sello muy particular. Ejércitos nacionales, guerrillas, bandas, españoles, criollos e indios pelearon entre ellos divididos por su adhesión a realistas o patriotas; aunque entre los indios antiguas rivalidades alimentaron los fuegos. Solamente algunas parcialidades indias permanecieron neutrales, porque estaban cerca de la Cordillera (un lugar no muy deseado por los otros), y ganaban más trayendo caballos y ganado desde las llanuras del este y vendiéndoselos a los beligerantes (Vicuña Mackenna [1868] 1972). Algunos tempranos perdedores de la Guerra a Muerte se dirigieron al este para continuar peleando por el Rey de España junto con el jefe Pablo Levenopan en el corazón de las pampas. Entre los perdedores estaban muchos jefes boroganos (araucanos), que después de unos años se organizaron en uno de los grupos más poderosos de las pampas.

Para 1824, la migración mapuche se detuvo por el momento. Las guerras por la independencia habían terminado. Pero un grupo de realistas chilenos compuesto por criollos, indios pehuenche y boroganos, empujados por la última campaña de los patriotas en la Cordillera, se trasladó a las pampas con el propósito de unirse a los portugueses de Brasil en la guerra contra Buenos Aires en 1827. Entre ellos estaba el jefe Toriano, un líder muy fuerte de los pehuenches. Este jefe y sus seguidores se convirtieron en indios aliados del gobierno de Buenos Aires cuando Juan Manuel de Rosas llegó a la gobernación de la provincia. Toriano permaneció en las pampas temido y odiado por todos los indígenas, tanto locales como así también los araucanos emigrantes. Después de desempeñarse como intermediario entre Rosas y algunos indios chilenos, en 1832 fue fusilado cuando fue pronunciado indio *enemigo*.

El jefe indio patriota Coyhuepán entró en las pampas con 900 indios seguidores y 100 soldados chilenos con el fin de pelear a los Pincheira. Después de algunas luchas cerca del río Colorado, el grupo realista cortó la retirada de los patriotas a Chile, por lo que los últimos tomaron refugio en el Fuerte Independencia en Tandil. El jefe Coyhuepán –con el grado de Teniente Coronel a Guerra del Ejército de la Frontera– y sus seguidores fueron invitados por el gobierno a asentarse dentro de las fronteras militares cerca de Buenos Aires, donde todavía viven sus descendientes (Comando General del Ejército 1973). Los soldados chilenos fueron incorporados al Ejército de la Frontera en Bahía Blanca.

El jefe huilli-pehuenche Yanquetruz llegó a territorio ranquel en 1828. Dejó sus tierras debido a conflictos tribales, al mismo tiempo que los ranqueles, sus parientes, estaban pasando momentos difíciles con el gobierno de la provincia de San Luis. Un

³ Todavía había ganado salvaje en esta área en 1869 según Musters (1969: 151).

aliado de los Pincheira al principio, Yanquetruz, entró en alianza con Rosas en 1830 contra sus aliados anteriores. Pero seis meses después se convirtió en un enemigo feroz del gobernador de Buenos Aires, porque se enteró del proyecto de Rosas de penetrar en tierras indias en agosto de 1831 (Bechis 1996)⁴.

Así que se puede decir que desde 1814 hasta 1828 la mayoría de las migraciones mapuche tuvieron un amplio espectro de posiciones políticas (Bechis 1985b y 1997). Es importante destacar, por un lado, la gravedad de los conflictos entre las sociedades indias y la intervención de algunos grupos indios sobre asuntos tanto internacionales como nacionales. Por otro lado, no se deben pasar por alto los esfuerzos que los gobiernos provinciales y nacionales, el ejército de la frontera y la gente rural que vivía alrededor del área india, esfuerzos por entender y posicionarse a favor de los mejores resultados en el manejo de una situación tan compleja. Ni los blancos ni los indios podían adivinar o predecir cómo y cuándo alguien podría venir a las planicies a atacar o a ayudar a qué lado.

Entre 1829 y 1834, ninguna cantidad significativa de indios inmigrantes llegó a las pampas⁵. Las guerras civiles en Chile y Argentina, la terrible sequía entre 1828 y 1832, los muchos tratados de paz entre Rosas y algunos grupos indios, la campaña de Bulnes desde Chile a Mendoza para terminar con los grupos realistas de criollos e indios en 1832 y la expedición al desierto desde Mendoza, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires en 1833 causaron demasiado alboroto y cambio como para planear o improvisar cualquier migración. Pero en Chile, problemas políticos tribales florecieron entre 1833 y 1837. Viejos rencores y falta de liderazgo en algunas regiones dieron lugar a nuevos problemas internos. Esta situación estuvo bajo control nativo al fin de 1833, pero en verdad solamente se transformó en una insurrección araucana contra el gobierno de Chile cuando en 1834 los criollos trataron de avanzar la línea de la frontera militar más allá del río Bio-Bio (Inostroza 1994).

Entre estos dos momentos del conflicto, algunos huilli-pehuenche de Llaima proyectaron y llevaron a cabo una expedición en 1834 contra los boroganos araucanos establecidos en el área de los Grandes Lagos Salados en las pampas. Aunque tuvieron éxito en asesinar a algunos jefes boroganos y sus seguidores, no se quedaron en el área. Quizás la insurrección en Chile los obligó a regresar para cuidar sus territorios. Después de muchas idas y venidas, estos huilli-pehuenches de Llaima, bajo el liderazgo de Calfucurá, echaron raíces en las pampas en 1840. Calfucurá tuvo éxito en mantener el trecho de tierra entre sus establecimientos alrededor de los Grandes Lagos Salados y su grupo madre en Chile colocando parientes en

⁴ Yanquetruz puso sitio a Villa Concepción en agosto de 1831 porque dijo que se había enterado de que un fuerte ejército se estaba formando en esa parte de la frontera a fin de iniciar un enorme ataque contra los indios en general. En verdad, fue sólo un proyecto de Rosas que no se materializó debido a la necesidad de fondos y caballos (Bechis 1996).

⁵ En 1831, 2 o 3 mil guerreros chilenos, cuyos jefes habían estado en contra del nuevo gobierno chileno un año antes, fueron citados por Rosas por medio del jefe Toriano y algunos de los parientes del jefe Coyhuepan. Una vez llegados a Bahía Blanca, desentendimientos y sequías hicieron que muchos de ellos regresaran a Chile; unos pocos permanecieron entre la gente de Toriano. Con ese ejército entrante estaba Calfucurá, pero para ese entonces no era un jefe principal (Bechis 1997).

el lado este de la Cordillera, quienes, quizás, estaban también en control de una o más abbras de la cordillera misma. Calfucurá también se cuidó las espaldas haciendo alianzas con los vecinos más fuertes de su grupo madre y con los vecinos de su territorio pampeano.

Juan Calfucurá escribió muchas veces que era chileno, que estaba en Chile cuando el Gobernador Rosas lo citó a las pampas y que una vez que estaba allí sus seguidores le rogaron que se quedara. Es posible que Rosas, después de su campaña al desierto en 1833, que fue una expedición para demostrar su capacidad de infligir un castigo ejemplar a los indios rebeldes, pensara en colocar a este jefe inteligente, activo y leal en los Lagos Salados, en lugar de dejar este lugar a cualquiera que se sintiera lo bastante fuerte como para tomarlo por la fuerza, como había estado pasando desde hacía más o menos cien años. Por su parte, la migración de Calfucurá tenía fines geopolíticos. Su territorio unía exitosamente las pampas húmedas con los mercados chilenos y criollos. Buenos Aires, incapaz de ocupar aún el territorio indio, al aceptar a un pehuenche se jugó con esta maniobra geopolítica, ya que en ese tiempo en que la sal se usaba para la industria de la carne, el liderazgo de Calfucurá detuvo otras migraciones inciertas. Calfucurá edificó su prestigio y su liderazgo con las manos de un artesano y con la protección económica y social del Gobernador Rosas primero, y del Presidente Urquiza, competidor de Rosas, después.

La migración masiva desde Chile y la Cordillera se paró. Los mecanismos integradores que una sociedad segmentada tenía a mano trabajaban con más libertad e intensidad por toda el área arauco-pampeana. La división de trabajo entre los grupos que capturaban, criaban, vendían y movían ganado y caballos se estabilizó. También se desarrolló una interdependencia religiosa. Mientras se desarrollaba un centro de shamanismo en Boroa (Chile) otro centro de magia transformadora se generaba muy alejado de éste, en las sierras de Curamalal, en el corazón de las pampas y, quizás, en Tandil (Bengoa 1987: 103). Además, los casamientos entre miembros de distintos liderazgos, siempre de algún modo presentes por igual entre la gente común y entre las familias líderes, relacionaba a la gente hasta con los tehuelches del sur. Algunos linajes de los jefes alternaban liderazgos a través de un sistema patrilateral de casamientos como un mecanismo de fusión para formar unidades mayores (Bechis 1994 y Bechis 1996b).

Trabajos de platería de dentro de los grupos indígenas y regalos caros de los blancos, como así también las raciones provistas por el gobierno, aumentaban la riqueza de los jefes a fin de poder distribuir liberalmente estas mercancías en ocasiones ceremoniales y entre sus seguidores. El jefe Mangín, en Chile, Calfucurá y los jefes ranqueles no se guardaban esa riqueza. Cualquier jefe mezquino corría el riesgo de que lo abandonaran.

NACIONISMO Y NACIONALISMO ENTRE LAS TRIBUS DE LAS PAMPAS

Es sorprendente la memoria perdurable y el arraigo que los indios tenían con la monarquía española. Tan tarde como 1865, cuando Chile entró en guerra con España, algunos indios hicieron correr la palabra bajo el clamor de *¡El Rey debe regre-*

sar! Ya hemos tocado este tema cuando reexaminamos el empuje que movilizó las migraciones durante la temprana administración republicana. Fue en esos tiempos que los indios pensaron tener una oportunidad de *tener un rey*, una especie de representante del Rey español. Lo encontraron en el resentido patriota chileno Carrera. José Miguel Carrera, exiliado por el general San Martín y el general O'Higgins, se unió a los líderes regionales (llamados *caudillos*) contra Buenos Aires entre 1818 y 1820. Buenos Aires sabía que Alvear y Carrera les estaban pidiendo a los indios que atacaran Buenos Aires desde el oeste. La mayoría de estos indios eran realistas que aprovechaban cualquier oportunidad para atacar a los porteños (gente de Buenos Aires). Bajo el liderazgo de Pablo Levenopan, Carrera decía contar con 10.000 guerreros, quienes –siguiendo las sugerencias de Carrera– no sólo llevaron a cabo duras invasiones contra las áreas rurales quemando media ciudad, sino que también liberaron a prisioneros de guerra españoles de una prisión en el campo, al sur de Buenos Aires.

A fines de 1820, Carrera se encontró también empujado a un lado por los caudillos y decidió entrar en tierras indias mientras aguardaba noticias de sus colaboradores para poder invadir Chile y liberar a su país de *los tiranos*, como llamaba a San Martín y a O'Higgins. Una delegación impresionante de indios lo guió desde Santa Fe a Guaminí, un lago cerca de Sierra de la Ventana. Una vez que arribaron al campamento, los indios mandaron delegados a “Chile y a las tribus más distantes solicitando su presencia a una reunión con el Pichi Rey o reyecillo”, como lo llamaban, dice Yates (1941: 93). Carrera se “declaró su protector mencionando todos los beneficios que su unión traería a todos”. Le llovieron regalos. Cada jefe “expresó su lealtad personal y la de sus tribus al Pichi Rey”. El *reinado* de Carrera duró solamente un mes; en su intento de regresar a Chile fue detenido y fusilado en Mendoza.

Muchos años después, otra generación de caciques creyó, una vez más, en tener un rey para unificarlos como pueblo. Esta vez fue un aventurero y hombre de negocios francés, Orllie Antoine Tounens, con la complicidad del gobierno francés. Orllie escribió que en 1860 fue nombrado Rey de la Araucanía por los principales caciques soberanos, en un acto realizado por él mismo, bajo la consideración de que:

la Araucanía es independiente de cualquier otro estado y está dividida en tribus sin un gobierno central. [...] Los indios están interesados en tener un gobierno central. [...] yo fui a la provincia de Valdivia donde tuve la oportunidad de encontrarme con varios caciques a los cuales revelé mi proyecto. Desde que me aceptaron con alegría y me di cuenta que la monarquía era conocida y aceptada por ellos, me hice su rey (Beramendi 1972).

Orllie fue el fundador del *Reino de la Araucanía y la Patagonia*, pero usó el empuje puesto por los araucanos con la complicidad de Calfucurá y de los indios de la alta Patagonia.

Todos estos proyectos montados por los indios bosquejan lo que yo llamo *un intento del nacionismo* si, con Fishman, entendemos por *nacionismo* la integración política de la gente (Fishman 1968).

Ni los mapuche ni la gente no mapuche necesitaban un líder guerrero. Lo que deseaban era un aparato centralizador para sobreponerse a la estructura segmentaria competitiva de su sociedad. Era puro voluntarismo. Si iban a tener un *rey*, tenía que ser un forastero (Bechis, 1985a)⁶. De todos modos, desde dentro de las pampas y la Patagonia emergió otro fenómeno político como, por ejemplo, un *nacionalismo* indio, entendido, nuevamente siguiendo a Fishman, como la formación de “una entidad sociocultural que puede no tener ninguna realización política-geográfica correspondiente” (Fishman 1968: 39, traducción propia). También podría ser vista como una ideologización de un agregado étnico. Otro emergente interesante fue la creencia incipiente en la divina legitimación de la jefatura. Veamos esto último en primer término.

Zeballos cita una carta de Calfucurá a Rosas con algunos comentarios relacionados al ataque a los boroganos que él había perpetrado en 1834: “La Providencia, justa y sabia como es en todo lo que hace me eligió para realizar este gran emprendimiento al que contesté de acuerdo a la voluntad de Dios” (Zeballos 1961: 34)⁷. En otra carta a un comandante de la línea fronteriza, él expresó que Dios lo había puesto en este mundo como principal de los jefes de su nación (Schoo Lastra 1928: 166)⁸. Calfucurá era conocido como un hacedor de lluvia, su caballo era tan sabio como él, y una piedra azul (su nombre significa *Piedra Azul*) cuya tenía *virtudes* especiales que él sabía controlar. La tradición dice que nunca *pagó* por una esposa (tenía 32 mujeres), que para él era suficiente pedir las mujeres que deseaba. No podemos documentar esta creencia tradicional, pero sabemos que es, por lo menos, una expresión de poder. El poder social es a veces asociado con el permiso atribuible a romper con los tabúes. Cuando Calfucurá se estaba muriendo, alentó a sus indios y a otros indios para que no dejaran que los blancos tomaran sus tierras. Su grito habría sido *Mapu ché ñi Mapuché*, lo que Hux traduce como *la tierra de la gente para La Gente de la Tierra* (Hux 1991b: 57).

Encontramos otra expresión de legitimidad divina en Sayhueque, el jefe de la Confederación de Las Manzanas desde más o menos 1860 en adelante. Él escribió al gobierno nacional en 1874:

Aunque soy joven, cada día que amanece aumenta mi sabiduría por la gracia de vuestro Rey de los Cielos... Yo les he dicho a mis jefes que vuestro Rey (de los Cielos), cuando me

⁶ En la ponencia que estoy citando, yo había incluido a Yanquetruz como un tercer personaje que podría haber unificado varios cacicazgos bajo su liderato, ya que en 1830 fue llamado por un sacerdote borogano “Dueño y señor del país antiguo” al que todos deben respetar de un modo u otro. Aunque es verdad que la línea patriarcal de Yanquetruz rigió desde 1680 a 1856 por toda el área desde la Cordillera hasta el Atlántico, nuevas investigaciones me llevaron a la conclusión de que este Yanquetruz no estaba en posición de ser aclamado como líder más allá de los dominios ranqueles.

⁷ Esta carta es citada por Zeballos como que fue enviada a Rosas en 1826. La fecha está equivocada, ya que el ataque de Calfucurá a los boroganos aconteció en 1834. Pensamos que fue enviada entre 1836 y 1840.

⁸ Aunque Schoo Lastra no fecha esta carta al Comandante Murga, debe haber sido enviada entre 1853 y 1879, el lapso en que Murga estuvo en actividad en Carmen de Patagones.

puso a la cabeza de la tribu, Él hizo eso porque Él sabía, cuando yo nací, que yo sería lo suficientemente talentoso para guiar a estos hombres bravos así que Él me dio la inteligencia para cuidar de todos ellos (Hux 1991b: 182).

Leamos este párrafo cuidadosamente. Sayhueque no toma su sabiduría de sus antepasados ni de las otras fuentes de su propia cultura. La sabiduría le fue dada por el dios de los hombres blancos. El dios de los hombres blancos era el que lo había elegido para traer felicidad a su gente. Esta es una maravillosa fórmula para hacer creer a los blancos que se veía como igual, un igual amistoso, ya que todos están inspirados por el mismo dios.

Si Calfucurá era un constructor de la nacionalidad india, Sayhueque apuntaba a un estado indio autónomo dentro de la nación criolla. Su mensaje, aparentemente, fue entendido. Fue nombrado oficialmente Gobernador de Las Manzanas por el gobierno nacional en 1879. Su cargo fue llamado por él como *Gobernación Indígena de Las Manzanas en el Río Caleufú* o *Gobierno Aborígen Argentino desde el Limay*. Pero el Gobernador Sayhueque fue destituido temerariamente por el ejército nacional dos años después.

Aunque Calfucurá y Sayhueque estaban enemistados, sus discursos de alguna manera se relacionaban con un sentido de *otredad*, dado que abarcaba a todos los pueblos indios versus los pueblos blancos. Pero, verdaderamente, era que toda la población india pampeana compartía el sentido *nacionalista*. El 9 de octubre de 1876, en el rincón noreste del área, un guerrero indio, hablando por el jefe Pincen, se dirigió al jefe de una reservación de indios amigos como sigue:

Hermano y Jefe Simón, [...] noble descendiente de Caupolicán... en tus venas corre la sangre de Lautaro, Payne y Yanquetruz. Los ríos, bosques y sierras de la Araucanía y de nuestra rica y querida Pampa están cubiertos por los cadáveres de nuestros hermanos (que murieron) por defender nuestra tierra. En nombre de vuestros antepasados les rogamos seguirnos al desierto (Urquiza [1907] 1983: 218).

Esta apelación incluye, quizás por primera vez, las pampas y la Araucanía como un sólo pueblo santificado por los sacrificios y las vidas de los grandes jefes mapuche, ranquelche y huilli-pehuenche. Estos héroes vivieron en un lapso de tiempo de tres siglos. Espacio y tiempo, en su más grande extensión, fueron fusionados en este discurso de indio a indio. Esto es una expresión de nacionalismo creciendo lentamente a través de la historia.

¿Tuvo la diáspora mapuche alguna explicación relacionada con la emergencia de esta conciencia política en las pampas? Tenemos pocas dudas sobre eso, aunque no tenemos lugar para discutir este asunto por el momento. Pero es importante no perder de vista la relación compleja de los indios con el modelo político denso de las naciones-estados del siglo XIX que lucharon para su consolidación tan fuertemente como lo hicieron los indios por el derecho de ser libres o, por lo menos, el de ser una sociedad autónoma (Bechis 1983). Sin embargo, necesitamos extender la búsqueda de esta clase de expresiones a toda el área arauco-pampeana y comparar cuidadosamente períodos coloniales y republicanos a fin de llegar a una conclusión válida.

ÚLTIMOS COMENTARIOS

Hemos tratado de ilustrar, ciertamente demasiado rápido, los múltiples objetivos, designios e intereses que tenían y buscaban los indios mapuches cuando migraban y emigraron a las pampas del este durante el siglo XIX. No fueron solamente el ganado criollo y la presión demográfica lo que los llevó tan lejos de su sociedad madre. Políticas internacionales, nacionales e internas, geopolíticas, lealtades de parentesco y competencia segmentaria estaban también a la raíz de sus movimientos migratorios, así como esperanzas, odios y comercio. Es claro que fueron detrás de algunas ganancias. Ya sea porque estaban dejando atrás situaciones adversas o porque buscaban un futuro mejor, tomaron decisiones que también tuvieron consecuencias para los grupos que dejaron atrás, para los nativos pampeanos y para sus vecinos criollos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Beramendi, Jorge F.

1972. *Orllie-Antoine I, rey de Araucanía y Patagonia*. Documentos de Polémica 18. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Bechis, Martha

1984. *Interethnic Relations During the Period of Nation-State Formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ann Arbor University, Microfilm International. Disertación doctoral.

1985a. Una sociedad segmentada en busca de un rey. Ponencia presentada a la Reunión Anual de la Asociación Americana de Antropología, Washington.

1985b. Relaciones interétnicas: geopolíticas indias en el área araucana alrededor de 1830. Ponencia presentada a la Reunión de la Sociedad Americana de Etnología, Chicago.

1994. Matrimonio y política en la génesis de las parcialidades mapuche durante el siglo XIX. *Memoria Americana* 3.

1995. De hermanos a enemigos: el principio del conflicto entre los criollos republicanos y los aborígenes del área arauco-pampeana: 1810-1818. Ms. Incluido en esta compilación.

1996. Excavando en la historia de la dominación: el caso de tergiversación y ocultamiento del sitio que puso el Ranquel Yanquetruz a Villa Concepción (Río Cuarto) en 1831. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXI: 7-31.

1996b. Repensando la sucesión Yanquetruz-Painé-Calban. Una contribución a la destribalización de la historia ranquelina. Ponencia presentada a las II Jornadas de Historia y Cultura Ranquelinas, Venado Tuerto, Argentina.

1997. Las manipulaciones de Rosas en la Araucanía. *Boletín de Historia y Geografía* 13. Universidad Blas Cañas.

Bengoa, José

1987. *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*. Santiago de Chile, Sur.

Boccaro, Guillaume

1996. Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la re-

sistencia y la transculturación de los Reche-Mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVII). *Revista de Indias* LVI (208): 659-698.

Casamiquela, Rodolfo

1969. *Un nuevo panorama etnológico del área pan-pampeana y patagónica adyacente*. Santiago de Chile, Museo de Historia Natural.

1982. Tehuelches, araucanos y otros en los últimos 500 años. *Síntomas en la Ciencia, la Cultura y la Técnica* 3 (4).

1985. *Los ingredientes étnicos indígenas de la conquista del desierto*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Comando General del Ejército. Ejército Argentino. Dirección de Estudios Históricos

1973-75. *Política seguida con el aborigen, 1750-1852*. Buenos Aires, Círculo Militar (volumen 666).

Cooper, John

1946. The araucanians. En Steward, J. (ed.); *Handbook of South American Indians*. Nueva York, Cooper Square Publishers.

De Vivar, Jerónimo

[1558] 1987. *Crónicas y relación copiosa y verdadera de los tres reinos de Chile*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Escalada, Federico

1948. *El complejo "tehuelche"*. Buenos Aires, Coni.

Fishman, Joshua

1968. Nationality-Nationalism and Nation-Nationism. En Fishman, J.; C. Ferguson y J. Das Gupta (eds.); *Language Problems in Developing Nations*. Nueva York, Wiley.

García, Pedro

[1836] 1974. *Viaje a las Salinas Grandes, en los campos del sud de Buenos Aires*. Buenos Aires, Eudeba.

Hux, Meinrado

1991a. *Caciques pampa-ranqueles*. Buenos Aires, Marymar.

1991b. *Caciques huilliches y salineros*. Buenos Aires, Marymar.

Inostroza Córdoba, Iván

1994. La independencia y la crisis del sistema fronterizo. Ponencia presentada a las II Jornadas Internacionales de Etnohistoria, Quisco, Chile.

Lobos, Héctor

1979. *La frontera sur de Córdoba 1810-1820*. Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba.

Musters, George Chaworth

[1871] 1969. *At home with the Patagonians; a year's wanderings over untrodden ground from*

the Straits of Magellan to the Rio Negro. Nueva York, Greenwood Press. Primera edición
Londres, John Murray.

Orellana Rodríguez, Mario

1992. *Historia y antropología de la isla de La Laja*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Silva Galdames, Osvaldo

1990. Las etnias cordilleranas de los Andes centro-sur al tiempo de la conquista hispana y la cultura Puelche. *Cuadernos de Historia* 10: 51-67.

Schoo Lastra, Dionisio

1928. *El indio del desierto 1535-1879*. Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones.

Urquiza, Electo

[1907] 1983. *Memorias de un pobre diablo*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas / Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación.

Vicuña Mackenna, Benjamín

[1868] 1972. *La Guerra a Muerte*. Buenos Aires, Francisco de Aguirre.

Villalobos, Sergio

1989. *Los pehuenches en la vida fronteriza*. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile.

Yates, William

1941. *José Miguel Carreras. 1820-1821*. Buenos Aires, Ferrari.

Zeballos, Estanislao

[1884] 1961. *Callvucurá y la dinastía de los Piedra*. Buenos Aires, Hachette.

LA HISTORICIDAD DE LAS HUELLAS CULTURALES: UNA CONTRIBUCIÓN PARA LA ARQUEOLOGÍA DE TODAS LAS ÉPOCAS *

INTRODUCCIÓN

 on el fin de presentar el tema que propongo recorreré el camino que va desde el material encontrado en superficie al *excavado*, es decir “el material traído a la superficie después de ahondar o penetrar en un medio”, como dicen los arqueólogos, hasta definir los atributos ontológicos de ese material. Es decir que partiré desde *el material* o registro arqueológico caracterizado como *huellas culturales*, hasta su *historicidad*, pasando por un renovado concepto de *cultura* y sus ingredientes: *los símbolos significantes* siempre producidos, objetados y, eventualmente, abandonados por cualquier comunidad humana. Luego, y con el fin de explorar la posibilidad necesaria –no la simple *conveniencia*– de la participación de las distintas disciplinas del segmentarizado escenario académico actual en el examen de esas huellas culturales, presentaré rápidamente el concepto de *acontecimiento* que está siendo solicitado por la filosofía, la física, la antropología, la historia, la etnohistoria y la psicología social, de lo que resulta la posibilidad de localizar una vía transdisciplinaria que creo que está ya atisbando desde el horizonte del pensamiento contemporáneo.

LOS ATRIBUTOS DE LAS HUELLAS CULTURALES

Tenemos, por un lado, un material, y por otro al arqueólogo que lo encontró en un lugar, un *espacio*, un *medio* terrestre, acuático o atmosférico. Cada uno de estos espacios es como un gran archivo; o sea, “un lugar donde se mira y examina algo con cuidado y diligencia”, como nos anota el diccionario.

* Ponencia presentada en el XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Mesa redonda: “Los alcances multidisciplinarios del estudio del pasado”. Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, 2004.

Luego comienza la segunda parte del trabajo del arqueólogo: tratar de entender lo que *el sitio total le está diciendo con su mudez particular de huella encontrada*. La nueva arqueología ya no termina con la descripción y la colección de cada material que se encuentra. Ahora la arqueología busca en el registro arqueológico una cultura total; es decir, sistemas, procesos y objetos creados, o cuidados, o desechados por el hombre y su comunidad. Los objetos materiales, los lugares donde se encuentran, la relación entre estos lugares y la relación de estos con el sitio total, en alguna forma son indicios de una conducta humana guiada tanto por pautas técnicas como por normas sociales o normas de adaptación ya existentes en el medio cultural de la época, o indicios de una conducta emergente que debe resistir la prueba de la aceptación por parte de alguna comunidad con el fin de imponerse como huella cultural.

Los objetos y el espacio como huellas

En el ámbito de una cultura, lo material comprende su propia o particular materialidad, las modificaciones que se hicieron sobre esa materialidad, las relaciones asociadas de cada objeto con otros objetos y de cada uno de estos con los espacios y “no espacios” que sí o no ocupan, y todo esto en su relación con el espacio total del sitio.

Los materiales y sus espacios relativos a la totalidad son como *huellas* que, en alguna forma, delatan o contienen acontecimientos que tuvieron lugar no sólo en el sitio en que se encuentran las huellas. El espacio simbólico y el espacio social –tanto el ocupado por los habitantes o transeúntes como por sus ideas concretadas en el material y la cualidad espacial– siempre es mayor que el espacio físico que ocupan los objetos manufacturados o simplemente usados.

Una punta de flecha es algo hecho. En realidad, *es* un hecho en el sentido existencial, en tanto contiene y es el resultado de una acción de manufactura, o de *un indicio* de un *hecho*, si por *indicio* entendemos *un fenómeno que permite conocer o inferir la existencia de otro no percibido*; y por lo tanto, a la vez, es una huella, una concreción pequeña de alguna/as de las muchas necesidades, decisiones, proyectos, búsquedas, lugares, uso del tiempo, técnica, diseño, propósito, conocimientos prácticos de aerodinámica, conocimiento del blanco al que está destinada, de la fuerza y destreza del que la lanzó o iba a poder lanzarla o no, de las que la flecha formó parte. La confección de la flecha pudo haber sido un entretenimiento, un ensayo, una novedad aún no probada o aún no aceptada por la sociedad a la que pertenecía su hacedor. Es decir que pudo o no haber sido parte de la cultura a la que pertenecía su autor. El hecho de que haya sido parte de esa cultura dependió de la aceptación, consciente o no, que tuvo ese hecho en la comunidad.

Lo que queremos decir es que, si bien el proyecto arqueológico es el estudio de los comportamientos humanos desde el examen de la *cultura material* y toda otra materialidad –como deshechos, movimientos de tierra, excrementos etc.–, esas materialidades contienen en alguna forma los comportamientos buscados. Es decir que esos materiales, bien interrogados, señalan sentidos, direcciones, técnicas, relaciones, adaptaciones etc., que no se pueden observar directamente. Así, podemos decir

que el material excavado es como una *huella* que dejaron aquellos procesos y sistemas de vida humana. Esas dimensiones materiales de materia, espacio y tiempo son los soportes de muchos de los significados que conformaron esa cultura en un momento histórico particular.

En cierto sentido, el arqueólogo es como un baqueano que, al examinar una huella, la interroga y puede saber hasta si el caballo que pasó era tuerto. Pero el baqueano está interrogando a una materialidad no significativa para el ente que la produjo. Esa huella es un *signo o señal* sólo para el baqueano, como las nubes oscuras son un signo de probable lluvia para el hombre; aunque, a veces, este hombre le puede atribuir la facultad de tener un significado como el de gracia o desgracia divina; es decir que puede hacer intervenir un hacedor entre él y el signo, con lo cual lo transforma en un símbolo significativo.

Resumiendo, la mayoría de los materiales hechos o usados por el hombre son medios inventados para lograr cursos de acción; o sea que son *instrumentos, recursos* en el sentido amplio, por medio de los cuales un acto mayor o más inclusivo como alimentarse, refugiarse, defenderse, propiciar la acción de otros hombres, propiciar la acción de seres sobrenaturales, etc., pudo ser logrado, efectuado, cumplido y ejecutado. Cualquiera de esos propósitos es un futuro mediano o inmediato respecto de las acciones instrumentales seguidas con el fin de lograrlo.

Pero el hombre no sólo crea instrumentos sino que los conserva y los modifica hasta hacerlos más eficaces –eficacias naturales o sobrenaturales– o los descarta por otros con la misma función pero con otro principio material. La *experiencia instrumental* del hombre es un continuo acumulativo innovado constantemente. En estos reemplazos o modificaciones estamos viendo parte de la *historia* del instrumento como producto de la *historia* de los seres humanos.

Hagamos una comparación con lo que hace una nutria californiana con el fin de alimentarse. La nutria se sumerge hasta el fondo en busca de un molusco valvado y de una piedra. Con esos elementos sube a la superficie, flota libremente panza arriba, se coloca el molusco en el vientre y con la piedra asegurada entre sus dos patas delanteras golpea la valva hasta romperla, luego de lo cual extrae la carne de que se alimenta y, soltando la piedra, se lleva el molusco a la boca. La piedra cae otra vez al fondo del mar. Este procedimiento instrumental lo conserva exactamente igual desde la primera vez que lo haya hecho su especie hace miles de años. La nutria no conserva en un lugar especial el instrumento, no le hace innovaciones, no hay innovaciones en su alimento, a menos que un cambio climático o de naturaleza fortuita, pero siempre externo a ella, la obligue a cambiar esa conducta.

La mayoría de los materiales humanos fueron respuestas al ambiente físico, a las influencias y competencias con sus vecinos y a las presiones provenientes de la dinámica interna del grupo en que estuvo insertado quien hizo ese algo. El fin al que habrían estado dirigidos esos instrumentos pudo ser consciente o inconsciente, pero es el guía de esas acciones que llevarían a lograrlo si las condiciones de vida social o material lo hubieran permitido o le hubieran brindado la oportunidad de hacerlo.

Estos restos, en un determinado momento histórico, fueron un segmento de los acontecimientos que, repetidos o inventados, planificados con anterioridad o emergentes, el grupo humano pudo haber adoptado como propios dentro de su *proyecto*

de vida humana: Nosotros nos alimentamos así o nosotros cazamos así; aunque difícilmente estas fórmulas enunciativas, taxativas, contengan toda la diversidad realmente manejada por el grupo.

Pero el examinador tiene que estar preparado para encontrar en un determinado sitio no sólo materiales que pudieron corresponder a la forma de ver el mundo de una sola comunidad. Tiene que pensar en que puede encontrar, por ejemplo, regalos de presentación de otros grupos con cultura diferente o productos de robos a alguno de esos otros grupos; es decir, recepciones y apropiaciones de cosas inventadas y usadas por otra cultura, las que estarían cargadas de significados que la comunidad estudiada, la comunidad receptora o apropiadora pudo no haber entendido. En el primer caso, el significado del objeto en la comunidad receptora podría haber sido el de señalar relaciones de igualdad, superioridad o sometimiento respecto de la otra cultura. En el segundo caso, el significado que pudo haber tenido el objeto extraño para su nuevo dueño habría sido el de una autoestima positiva por haber tenido el valor y el éxito de haberlo robado o extraído a la fuerza. De manera que el arqueólogo está en problemas: dos comunidades pueden tener los mismos signos materiales, pero los significados que cada comunidad les adjudicó pueden ser distintos y, por ende, las acciones dirigidas por esos signos significantes podrían ser distintas.

Tenemos entonces que a su unidad de análisis, el *sitio*, el arqueólogo lo hace *hablar* a través del examen de cada rastro o huella de vida de toda índole, a través del material físico (sedimentos terrestres, por ejemplo), a través de las relaciones de espacio y tiempo entre todos ellos, con el fin de entender, en lo posible, motivaciones, propósitos, proyectos, ideas prácticas, ideas artísticas, ideas fallidas o exitosas, novedosas o repetidas.

Con más precisión, diríamos que esas huellas, esos *hechos* materiales y espaciales encontrados en el sitio, llevan al arqueólogo a confeccionar unas *conjeturas educadas*—conjeturas que hay que aprender a hacer, es decir, *hipótesis*— que luego tendría que probar para descartarlas o confirmarlas. Así está haciendo ciencia, o sea que está pensando en una forma llamada *científica*, ya que la ciencia estudia hechos y es un modo de pensar, un método de explicación de esos hechos para llegar a confirmar o no aquella conjetura educada. Es decir que *el objeto de las ciencias son los hechos*, a los que el científico trata de explicar según un determinado método, llamado: el método científico.

LA CULTURA

Comenzaré citando una vieja definición de cultura que tiene mucho vigor como para convocarnos a pensar en el tema. Beals y Hoijer nos dicen que Kroeber y Kluckhohn examinaron más de cien definiciones de cultura sin que alguna de ellas los satisficiera (Beals y Hoijer 1978: 117). Luego, nos dicen que Kluckhohn ha definido la cultura como: “los proyectos de vida históricamente creados, explícitos e implícitos, racionales, irracionales y no racionales, que pueden existir en un tiempo dado, como guías potenciales para el comportamiento de los hombres” (Kluckhohn y Kelly 1945: 97, traducción propia). Obsérvense varias de las virtudes de esta definición: esos pro-

yectos o diseños, no necesariamente son conscientes y claros, existen en cualquiera de los niveles de la conciencia; deben ser considerados como transitorios o con distinto grado de alcance en el tiempo y serían guías que pueden o no ser seguidas en un período dado, pueden ser nuevas, decadentes o discutidas y aun olvidadas por la mayoría y, también, abruptamente reemplazadas por otras.

Pero lo más importante de la definición es qué quiere decir “históricamente creados”. El antropólogo Diamond nos explicaría que los seres humanos son al mismo tiempo actores dentro del mundo y creadores de su propio mundo cultural y “tienen la capacidad de sintetizar su experiencia y de reaccionar intencionalmente de manera creativa e inesperada” y agrega que estas capacidades son la base de la creatividad humana, la que puede ser directa o indirectamente, total o parcialmente, tanto propiciada como reprimida por el medio social en que vive un determinado grupo humano (Diamond 1974: 341, traducción propia).

En cuanto a las características dinámicas de toda cultura, tomaré unas citas de los Comaroff, quienes resaltan lo siguiente:

La cultura es fluida, muchas veces objetada y sólo un parcialmente integrado entramado de narraciones, mensajes y prácticas polivalentes y parcialmente discutidos (Comaroff y Comaroff 1992: 19, traducción propia).

La cultura es el espacio semántico, el campo de signos y prácticas, en que los seres humanos construyen y representan a sí mismos y a otros y, por lo tanto, a sus sociedades y sus historias. No es meramente un orden abstracto de signos o de relaciones entre signos. Tampoco es meramente la suma de prácticas habituales [...] nunca constituye un sistema cerrado completamente coherente. Es, rotundamente lo opuesto a esto: la cultura siempre contiene en su seno mensajes, imágenes y acciones polivalentes y potencialmente puestas en duda. Brevemente: la cultura es un históricamente desplegado y situado ensamblaje de significantes-en-acción, significantes que son al mismo tiempo, materiales y simbólicos, sociales y estéticos (Comaroff y Comaroff 1992: 24 traducción propia).

Todo esto nos lleva a decir que la arqueología apunta a la reconstrucción de una forma de vida particular del ser humano: *la forma de vida culturalmente pautada* que, si bien condicionada por las formas biológicas y ambientales, puede conscientemente hasta poner en riesgo tanto a la vida humana como al ambiente mismo.

¿Cómo llegamos a conocer la cultura? Ninguna cultura puede ser observada: ni las pasadas ni las presentes. Lo que se observa en las culturas existentes es la conducta verbal, laboral y actoral de las personas construyendo mensajes, comidas, casas, clases de arqueología, formas de vestir, etc. De esas conductas, el observador abstrae pautas comportamentales y pautas ideales que representan respectivamente el hacer y el deber ser en distintos grados de exigencias en su aceptación, según hubiera menos o más alternativas válidas y según su restricción a ciertos miembros de la sociedad. Y esas conductas se desarrollan en el tiempo, tienen un principio y un fin a corto o a largo plazo; así como necesariamente sus respectivos períodos de surgimiento, desarrollo, madurez y decadencia no tienen que coincidir en el mismo lapso.

En pocas palabras, para el historiador Dirks la cultura es “contingente, coyuntural, inventada, negociada y manipulada” (Dirks 1995: 25, traducción propia). Cree-

mos que no estaría de más agregar al enunciado de Dirks que señala que todos y cada sus de sus calificativos se dan en algún grado mayor o menor según las fuerzas de las tendencias hegemónicas y contrahegemónicas que son ingredientes de toda cultura en un período dado. Toda cultura o parte de ella es, en algún grado y en algún momento, cuestionada por algún subgrupo que la constituye.

Otro de los problemas que enfrenta un estudioso de las culturas perimidas es el de la posibilidad o imposibilidad de hallar los soportes materiales de la mayoría de las pautas gestuales significativas de una comunidad. La gran mayoría del repertorio de símbolos significantes que haya creado una sociedad humana desaparecida están perdidos para siempre. Tomemos un ejemplo hipotético: por las huellas encontradas, el observador sabe que los hombres varones de una determinada comunidad usaban sombreros –o algo parecido–, pero ¿cómo saber si esos hombres o algunos de ellos se sacaban el sombrero ante alguien en señal, en signo de respeto? Y, si lo hacían, cabe otra pregunta... ¿ante quién o quiénes?... ¿hombres, dioses, volcanes en erupción...? ¿Qué? Tomemos otro ejemplo: cuando las comunidades pampeanas, ya ecuestres, se encontraban con otra comunidad que también llegaba montada, se hacía una ceremonia de salutación que consistía en formar las fuerzas respectivas en un sólo frente, a unos 500 metros una de otra. A una voz, ambas escuadras largaban sus cabalgaduras a todo galope sin perder la formación hasta llegar a unos 50 metros de distancia de la otra. Allí todos frenaban sus caballos al mismo tiempo sin dejar la formación. La constancia de mantener la formación durante todo ese proceso era un gesto significativo de buenos guerreros, e incluso, de buenas intenciones. Llegados a este punto, un individuo de la comunidad que recibía al otro en sus tierras se adelantaba hasta la mitad del espacio entre las dos filas, la otra fila enfrentada enviaba su jefe, tal vez acompañado de un lenguaraz. El primero decía *las razones* al visitante, las que consistían en preguntar por el estado de los caballos, el estado del camino y si en el viaje habían encontrado algún peligro. En la cultura mapuche o en las araucanizadas, el arte del que hablaba se medía por cuántas oraciones distintas podía hacer con el mismo contenido. Cuantas más oraciones con el mismo contenido pero diferentes en la forma, más prestigio adquiría el representante ante su comunidad... mientras el otro podía aburrirse solemnemente por tanto palabrerío.

¿Qué puede quedar en una excavación de todo esto? Nada o, a lo mejor, si una oportuna catástrofe hubiera caído a tiempo durante el enfrentamiento de las dos formaciones, se podrían encontrar esqueletos, armas, equipos, caballos y vestimentas en un determinado orden, pero los significados y las conductas gestuales habrían desaparecido.

Veamos un ejemplo más: el significado de un martillo está en el acto de clavar un clavo o golpear o romper algo con el fin consciente o inconsciente de construir o desbaratar una construcción o de obtener un fragmento de algo duro o endurecido o de matar un animal o un humano. Así, el significado está puesto en la última parte de un acto y desde ahí organiza las actividades y los instrumentos o medios a utilizar que en un orden de sucesión eficiente llevan a cumplir el propósito. Esta secuencia completa: primero lo último y luego lo primero, está en la mente del que lleva a cabo una acción.

Ese *algo a llevar a cabo* puede ser un acto físico, técnico o social. Así, el martillo, o un dibujo de un martillo, puede ser hasta un símbolo de llevar a cabo la destrucción de un sistema de conductas y creencias y la construcción de otro. En este caso, el dibujo del martillo –así como un martillo verídico esgrimido con cierto gesto– es el soporte físico de un mensaje inventado, arbitrario, no necesariamente conocido o interpretado por miembros de otra cultura. En este caso, tanto es arbitrario el símbolo como las conductas que se suceden, con éxito o no, para llegar a concretar el mensaje de ese dibujo, ese signo convertido en símbolo.

Otra sociedad o segmento social de otra sociedad puede sostener el mismo fin o un fin opuesto, pero puede impedir u objetar o desalentar que alguien proponga un signo significativo que delate ese fin porque su plan es que, mientras los agentes manipulan situaciones y personas, todo suceda como si fuera “natural” o parte natural del desarrollo de esa comunidad.

Generalizando, podemos decir que un gesto, un objeto material, palabras y colores pueden ser cargados de significados, los cuales determinan los actos que llevan a producir en la acción el mensaje al que arbitrariamente representa ese gesto u objeto material. Los significados puestos en ese sostén de dibujos, tallas y colores constituyen el fin de una cantidad de acciones; es decir que es el control de los actos que llevan a hacer realidad ese significado o guía de acción si las condiciones sociales o materiales lo facilitan.

Pero un significado debe ser explicitado al, y entendido por, el observador extraño precisamente porque es arbitrario; es decir que puede no tener nada que ver con el material y la forma física que lo soporta. Por todo esto es que el arqueólogo o el antropólogo pueden encontrarse con materialidades a las que alguien, o muchos, arbitrariamente, han puesto un significado, significado que aún examinando los materiales no puede leer alguien que pertenece a otra cultura.

Un ejemplo ya clásico es el que comenta Raymond Firth, quien, en su trabajo de campo en Tikopia, al ir a visitar a su casa a un jefe de aldea, notó que en uno de los sostenes del alero que estaba en la puerta de entrada había tres o cuatro rayas de pintura amarilla, las que él creyó restos de pintura en dedos de alguien limpiados en el poste. Al preguntar sobre esos restos encontró que no sólo no eran restos de pintura sino que eran el *soporte material*, el dibujo o la forma de localizar, de fijar a una deidad que velara por que los visitantes de esa casa trajeran buenas intenciones para el morador.

La facultad creadora del ser humano, la facultad de asignar, pegar valores, libre, activa y arbitrariamente a algo encontrado o manufacturado es *la más importante característica de algunas cosas o formas*. Lo más característico de algunas huellas es la arbitraria facultad del ser humano de conferirles significados y así transformarlas en huellas culturales.

Habíamos dicho que tanto todos estos pasos dirigidos por el significado arbitrario como el significado mismo pueden o no ser aceptados por la comunidad o por una parte de ella. Pero nos falta decir que, en sociedades premodernas, el soporte material mismo o su diseño y hasta el contenido significativo pueden ser cambiados y que, a pesar de ello, en el recuerdo colectivo se los evoque como permanentes, porque el pasado es lo que legitima el presente. Debido a esto, algo que en un momento

determinado se expresa o se manifiesta con cambios evidentes en algún detalle importante incorporado hace relativamente poco tiempo, en el momento de expresión verbal o escrita es presentado como algo imperturbado desde los tiempos de los antepasados: *esto es lo que hicieron (o dijeron) siempre mis mayores*. El mejor ejemplo de ello es el registro temporal de sucesivas narraciones de un mismo mito. Las narraciones pueden cambiar en cuanto a algún elemento importante, pero el declarante no registra cambio alguno. Con distinto grado de percatación por parte del actor social, un mito es siempre igual a sí mismo.

Entender y explicar los *hechos* que se produjeron, que dieron lugar a esos objetos relacionados unos con otros, con el medioambiente de la época, con los seres naturales, humanos y sobrenaturales que vivieron en ese espacio según la imagen de mundo que tenían los productores de esas *huellas* es adentrarse en el imaginario de aquella comunidad.

LA HISTORICIDAD DEL HECHO O ACONTECIMIENTO

Wittgenstein dijo que “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas [...] el mundo está determinado por los hechos y por haber todos los hechos [...] los hechos en el espacio lógico son el mundo [...] el mundo se divide en hechos” (Wittgenstein citado por Ferrater Mora 1984: 1446). Este sentido de *hecho* es el que adoptamos en esta presentación, el que, como comenta Ferrater Mora, “De algún modo, el sentido wittgensteiniano de ‘hecho’ es bastante corriente. También adoptamos la sinonimia de hecho y acontecimiento”. En este marco conceptual podemos citar algunas palabras del antropólogo Stanley Diamond: “La historia no es una categoría sino un atributo de los acontecimientos. Es el estado de ser de los acontecimientos” (Diamond 1974: 339, traducción propia), con lo que creemos que quiso decir que la historia no es una cualidad atribuida a los acontecimientos sino una propiedad de ellos.

El acontecimiento sería la unidad de análisis de la historicidad. Los Comaroff dicen que la antropología, al abandonar sus planteos esencialistas, incorpora la historicidad, esa cualidad del quehacer humano qua humano y, con este atributo de los acontecimientos, pretende alumbrar, “iluminar la historicidad endógena de todos los mundos sociales” (Comaroff y Comaroff 1992: 24, traducción propia).

Todo hecho es histórico: tiene un comienzo y tiene un fin, está en el tiempo. La Historia no sería simplemente *la ciencia que estudia el pasado*, sino la ciencia que estudia *la historicidad intrínseca de las acciones humanas* determinadas por un medioambiente físico mediatizado por técnicas y creencias, un medio sobrenatural mediatizado por creencias y un medio humano mediatizado por sus creencias e intereses, lo que puede incluir los de sus vecinos, aunque estos vecinos estén a miles de kilómetros del lugar físico donde el grupo humano está produciendo los hechos.

“Historiar es preguntar cómo llegó a ser algo y que efectos tuvo. Es también aceptar que el pasado ya fue construido como presente y ahora es construido como pasado, que las cosas no son dadas sino hechas y hechas de manera que tengan sentido” (Dirks 1995: 32, traducción propia).

En la acción humana, *el sentido*, el significado, está en el final del acto; es decir que, en el principio del acto, el significado está sólo como *proyecto*, como algo puesto adelante. Ese proyecto, esa finalidad que organiza directa o indirectamente, con certidumbre o sin ella, las acciones humanas que llevan a ella, en general, es inventada y arbitraria, pero diseñada desde las posibilidades históricas presentes y cambiantes de las que el individuo puede o no tener conciencia clara.

Mientras, el *sentido en los objetos* está instalado, puesto en ellos por un acto social privado o público, con mayor o menor relación con sus características físicas, estéticas o figurativas, a la vez que, en algunos casos, con mayor o menor relación con la dimensión sobrenatural. Tocar, manejar, transportar ese objeto es tocar, manejar y transportar lo hermoso o lo horripilante, lo sagrado o lo profano, incrustado, encajado en su materialidad. Así también, el espacio que controla ese objeto tiene sus mismas cualidades, por lo que creemos poder decir que el espacio también se historiza.

También creemos que la historia es decisión y que, como dice Diamond, cada acto es, en primer lugar y antes que nada un acontecimiento histórico; “sólo después de ser historia viva, se convierte en un espécimen congelado, categorizado y sometido al análisis abstracto, en suma, en material para los culturólogos” (Diamond 1974: 341, traducción propia). El autor agrega:

El potencial para la acción espontánea –acción que es más emergente que simplemente reactiva, determinada o condicionada, y no reducible a uno o más acontecimientos que la precedieron sino que aparece florando desde su colisión o combinación– es un quintaesencial proceso humano (Diamond 1974: 341, traducción propia).

Los Comaroff nos dicen que “la historicidad intrínseca es una dialéctica interna de estructuras y prácticas que forma, reproduce y transforma el carácter de la vida de todos los días dentro de los mundos locales y media en el encuentro de esos mundos locales con el universo más amplio” (Comaroff y Comaroff 1992: 97, traducción propia). Más adelante expresan que el intelectual debe tener una concepción del mundo social que preste atención a los aspectos simbólicos y materiales, sociales y culturales. Que trate a las formas perdurables y sus prácticas diarias como mutuamente constitutivas, que mire la dinámica interna de una sociedad y sus relaciones externas como elementos inseparables de su historicidad total, que admita que la acción humana –y los fenómenos sociales creados por ella– sean tanto coherentes e indeterminados, intencionados y no intencionados, coherentes y fragmentarios [el intelectual] tiene que capturar el movimiento dialéctico de la historia en el que la sociedad se revela a sí misma (Comaroff y Comaroff 1992: 122).

En otras palabras, la historicidad intrínseca de un acto es una *interacción retroalimentadora* entre la estructura vigente en ese momento y las prácticas emergentes que pueden llevar a una innovación, la que, si adoptada aunque sea por cierto grupo significativo de la comunidad, podría modificar a aquella estructura que es abierta, que tiene contradicciones, que es histórica. Por todo eso, “cuando excluimos el espacio para las maniobras humanas, para la ambivalencia y para la indeterminación histórica dejamos de hacer historia” (Comaroff y Comaroff 1992: 11, traducción propia).

LOS ARCHIVOS DE LOS ARQUEÓLOGOS

Tenemos a la arqueología, con sus técnicas de búsqueda, encuentro y análisis de huellas de una sociocultura pasada. Por otro lado, podemos tener material histórico que agregaría, por lo menos, algunos signos significantes escritos en documentos que hay que investigar también. El arqueólogo puede aprender a manejar los dos archivos: el que está en la tierra, el agua o el aire, y el que está en alguna oficina, o estancia, o en la biblioteca de algún pueblo.

Un tercer archivo es el arte rupestre, el que también agrega algunos signos y acciones que se perdieron en la tierra, el agua o el aire. Así, el arqueólogo instalado en su sitio interroga a otros técnicos, otras fuentes, otras huellas, con el fin de interrogar lo más posible a ese sitio, para que el sitio le dé todo lo que pueda el arqueólogo extraer.

Entonces tenemos tres archivos y muchos técnicos a quienes el arqueólogo consulta con el fin de interrogar mejor al registro arqueológico. Así tendremos una arqueología que es histórica en dos sentidos: uno sería el que el arqueólogo pueda agregar a sus observaciones, como dibujos, escritos, documentos y, si es el caso, hasta gestos vocales de, por lo menos, algunos de los viejos participantes de la escena que le está presentando su unidad de análisis: el sitio arqueológico. El otro sentido ya no depende de que el arqueólogo pueda o quiera agregar archivos. Depende de su forma de mirar su propio archivo. Allí encontrará la historicidad de todo hallazgo de cualquier época: toda huella del quehacer humano contiene el atributo de historicidad, toda huella es histórica.

EL ACONTECIMIENTO COMO UNIDAD DE ANÁLISIS TRANSDISCIPLINARIO

Los *hechos son eventos*, es decir, *acontecimientos, fenómenos pluridimensionales*. A partir de este atributo de los acontecimientos surge la posibilidad de una pluridisciplinariedad para entenderlos en su totalidad. Más aún, si el acontecimiento puede ser tomado como la unidad de análisis de las ciencias humanas y no humanas, el conocimiento total de cualquier *acontecimiento* da lugar no sólo a un enfoque pluridisciplinario sino también a una ontología básica que sería el plano transdisciplinario. Veamos este punto. El etnohistoriador Fogelson decía:

Los acontecimientos son elementos cruciales en los fundamentos de la física moderna. En términos generales, un acontecimiento puede definirse como aquello que ocurre en un determinado momento y lugar. [...] Se considera que los acontecimientos tienen propiedades y relaciones. Con el surgimiento de la física de la relatividad el concepto de acontecimiento adquiere una significatividad primordial.

Para Bertrand Russell, los acontecimientos reemplazan las nociones más vagas de cuerpo y sustancia, mientras que Whitehead vio los acontecimientos formados por el nexo de concretas "ocasiones". En esta idea está implícito que los acontecimientos contienen, incluyen, procesos, cambios, improvisados espectáculos, actos transformaciones y otras características que son esencialmente de los objetos físicos o "cosas" concretas.

Más arriesgado quizá, es el pensar que los objetos pueden ser sólo un montón de acontecimientos asociados con la consecuencia de que acontecimientos sería el único objeto de nuestra ontología (Fogelson 1989: 133-134, traducción propia).

Creo que estas palabras de Fogelson son lo suficientemente claras e ilustrativas como para hacernos pensar que pudimos haber encontrado un objeto ontológico común para todas las ciencias, duras y blandas, que transitan por la academia actual. Esto es lo mismo que decir que la transdisciplinariedad justifica, exige, la pluridisciplinariedad. Si algún día nuestra academia llega a poder dejar de lado los ímpetus hegemónicos de una disciplina sobre las otras y puede superar sus caciquismos locales, podríamos trabajar todos sobre un mismo fenómeno contribuyendo con nuestras respectivas especialidades.

CONCLUSIONES

Una buena parte de todo registro arqueológico consiste en materialidades que, directa o indirectamente, en mayor o menor grado, contienen algún rastro de la actividad humana que habitó o frecuentó, en alguna manera, el sitio arqueológico. A estos rastros los llamamos *huellas dejadas por la actividad humana qua humana*; es decir, por conductas significantes transmitidas y aprendidas en un medio social humano –no transmitidas genéticamente– consuetudinarias y emergentes que adoptó o descartó ese grupo humano. Hablamos de lo que se llama la *cultura material*, la cual, entendida generosamente, estudia *hechos* materiales en los que se detectan actividades humanas de diversa índole. De allí pasamos, entonces, a una rápida revisión del concepto de cultura enfocado en su característica peculiar, que es el conjunto de actividades simbólicas significantes presentes en un período histórico dado.

Las actividades simbólicas, por un lado, cargan, pegan o adhieren en ciertos objetos ideas aceptadas socialmente, las que se pueden detectar, ya por algunas de las características del objeto, ya por el lugar que ocupa ese objeto en un espacio vital. Esas ideas también son guías de acciones aprendidas, son fines que dirigen y organizan las acciones hacia ellos mismos. Si bien las primeras podrían ser detectadas, aunque tal vez no comprendidas por el arqueólogo, las segundas, o son detectadas como las primeras o se han perdido para siempre.

Estas huellas de la actividad simbólica humana tienen la historicidad de toda acción humana, no sólo en el sentido de que tienen un comienzo y un fin –como por ejemplo, que algo deje de ser sagrado para una comunidad– sino porque su existencia dependió de actos existenciales humanos tanto en su emergencia como en su conservación, así como en su extinción o descarte. Las huellas culturales son indicios, partes de las ideas que las produjeron, las aceptaron, las mantuvieron y las sustituyeron por otras. Son acontecimientos humanos.

Esta idea de *acontecimiento* nos lleva más allá de su centralidad para las ciencias humanas. Podemos decir, apoyados en planteos pronunciados por líderes de nuestra comunidad científica y filosófica, que el acontecimiento puede llegar a ser la unidad de análisis de todas las ciencias, su cualidad ontológica común. Con esto podemos

afirmar que el concepto *acontecimiento* convocaría a todas ellas. Cualquier estudio de un hecho o acontecimiento debería ser encarado desde todas las ciencias; sería pluridisciplinario porque, al ser un concepto común a todas, es transdisciplinario.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Comaroff, John y Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Colorado, Westview Press.

Beals, Ralph y Harry Hoijer

1978. *Introducción a la Antropología*. Madrid, Aguilar / Juan Bravo.

Diamond, Stanley

1974. *In Search of the Primitive, a Critique of Civilization*. Nueva Jersey, Transaction Books.

Dirks, Nicholas

1996. Is Vice Versa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories. En McDonald, Terrence (comp.); *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Ferrater Mora, José

1984. *Diccionario de Filosofía* II. Madrid, Alianza. 5ª edición.

Fogelson, Raymond

1989. The Ethnohistory of Events and Nonevents. *Ethnohistory* 36 (2): 133-147.

Kluckhohn, Clyde y W. Kelly

1945. The concept of Culture. En Linton, Ralph (comp.); *The Science of Man in the World of Crisis*. Nueva York, Columbia University Press.

ROSTROS ABORÍGENES DE LAS PAMPAS ARGENTINAS, SIGLOS XVIII-XIX *

INTRODUCCIÓN GENERAL

Dibujantes y fotógrafos, libros, revistas y periódicos han contribuido y siguen contribuyendo a la presentación de los rostros de aquellos aborígenes habitantes de lo que hoy son las llanuras y sierras del centro-sur de un país llamado República Argentina. Una buena pregunta que podríamos hacernos sería: ¿estos trabajos y publicaciones se hacen en honor a unos *ellos* vencidos, o en honor a unos *nosotros* vencedores, o en honor a un *todos* para nutrirnos con una porción de *nuestra* historia total?

No tengo una única respuesta a esta pregunta, pero sí intentaré mostrar, exhibir y criticar, en los casos que creo merecidos, esos esfuerzos por presentarnos aquellos rostros. Una fotografía o un dibujo o un *rostro hablado* constituyen un rastro material y simbólico de todo un proceso que comienza con una motivación –a la que en general no tenemos acceso– y culmina con la exhibición, el ocultamiento, la venta o el tráfico del producto. En este trabajo intentaré adentrarme en ese proceso con las artes y los materiales a mi alcance, sin pretender agotar todo el material que pudiera estar disponible ni los ángulos desde donde se pueda apreciar el material presentado.

En un apretado resumen de *la vida social de las imágenes*, les adelanto: entrada ya la segunda mitad del siglo XIX, llegan las cámaras fotográficas a nuestro país. Antes había daguerrotipos, y antes... rostros hablados. Dibujos de rostros tenemos desde hace mucho... y seguirán apareciendo. Para nuestro tema general, presentaremos algunos dibujos realizados desde la segunda mitad del siglo XVIII, otros de finales del siglo XIX y otros de finales del siglo XX, época, esta última, que llamamos *de la memoria*.

Aunque mi primera intención es mostrarles los rostros aborígenes, también hay una segunda intención: la de mostrarles las falsificaciones probadas y las *confusiones* –para usar un término elegante– que van desde titular la imagen de un personaje

* Este trabajo fue publicado en el *Boletín Tefros* y en la Revista *Tefros* de Río Cuarto, entre 2004 y 2006. Reproducido aquí con su autorización. www.tefros.com.ar

con el nombre de otro; hasta una de las más inocentes, como la de confundir el retrato de uno con el de otro porque los dos tuvieron el mismo nombre. Da la impresión de que queremos tener, a toda costa, rostros aborígenes desde soportes gráficos que contemplar pero... ¿por qué? Parece ser que la necesidad de entretener a los lectores con imágenes puede más que las dudas, las carencias y las incertidumbres.

Pero, por favor, no crea el lector que lo que presento en estas páginas es todo lo que hay. Hay más en museos y libros que no pude hallar por razones de tiempo y espacio, o porque lo ignoro, y otras cosas que definitivamente he podido probar que existen sólo en alguna bibliografía torpemente copiada. El trabajo está dividido en tres capítulos, los que comienzan con la misma Introducción General (*Boletín Tefros* 2 [2], invierno 2004) debido a que cada capítulo fue publicado por separado, según el detalle que sigue:

Capítulo I:

Rostros ranquelinos... ¿Rostros ranquelinos? El dibujo histórico en problemas, con la colaboración del historiador Carlos Mayol LaFerrere.

En *Boletín Tefros* 2 (2), invierno 2004. Sección Imágenes de la frontera.

Capítulo II:

Rostros salineros... pero ¿quién es quién? Una confusión en progreso.

En *Boletín Tefros* 2 (3), primavera 2004. Sección Imágenes de la frontera.

Capítulo III:

A - Rostros de los Bravo: terribles y románticos.

B - Las “fotografías” de la Misión de la Concepción ¡en 1740 y pico!

En Revista *Tefros* 4 (1), invierno 2006. Sección Imágenes de la frontera.

CAPÍTULO I

ROSTROS RANQUELINOS... ¿ROSTROS RANQUELINOS? EL DIBUJO HISTÓRICO EN PROBLEMAS

Con la colaboración del historiador Carlos Mayol LaFerrere

Decidida a recolectar –según mis recursos– la mayor cantidad de imágenes grabadas y/o habladas de los personajes que –tal vez desde 1730, pero con toda certidumbre desde 1757– conocemos bajo el etnónimo de *rancacheles* o *ranqueles* y otras variantes, le pedí al historiador Carlos Mayol LaFerrere su colaboración para encontrar algunos dibujos que circulaban en las pasadas Jornadas Ranquelinas sobre los últimos personajes de la Confederación Ranquelina Soberana. De este pedido surgió la idea de solicitar una búsqueda más amplia por parte de Mayol LaFerrere para este capítulo.

El observador eximio y artista literario que fue Mansilla nos acompañará constantemente en este capítulo. La lectura de historiadores y cautivos, viajeros y militares

que han tratado con esos personajes y que dejaron relatos y documentos interesantes completó mi búsqueda. El etnógrafo Milcíades Vignati nos ha dejado unas interesantes críticas sobre algunos dibujos de principios de siglo, y algunas enciclopedias de arte americano me han auxiliado en ubicar algunas biografías de los retratistas de los que hablaré. Así la cosa, comienzo a contarles lo que encontré.

Dibujos de Capdevila y retratos hablados de algunos que conocieron a los caciques

Roberto Capdevila es un excepcional dibujante de rostros. Vive en Venado Tuerto, Santa Fe, donde nació en 1944. En 1970 ingresó a la Facultad de Bellas Artes en Rosario, la que abandonó al iniciarse en política. Colabora en la revista local *Lote*, un mensuario de cultura, realizando dibujos de tapa e ilustraciones. Carlos Mayol Laferrere me ha comunicado que los dibujos originales de los ranqueles Baigorrita, Epumer y Mariano Rosas y otros de la autoría de Capdevila se encuentran en una carpeta llamada *Estampas* del año 1987 en la que el doctor Roberto Landaburu insertó textos que no he leído. Según Landaburu, y transmitido por Mayol, Capdevila basó sus dibujos en *relatos escritos de autores varios*. Ni Mansilla ni Zeballos ni Avendaño necesitan presentación. Pero, para aquellos que no los conocen, es muy importante que los conozcan por lo que escribieron.

Los dibujos de Mariano Rosas y de Epumer compuestos por Capdevila fueron extraídos de la serie “Los conquistadores del desierto”, de la autoría de Mayol Laferrere, publicada en el Diario Puntal de Río Cuarto en el mes de junio de 1988. El dibujo de Baigorrita, también de Capdevila, pero algo retocado, lo extraje de la página web “Especiales de Historia Regional, Indios Ranqueles” por Carlos Mayol Laferrere, disponible en:

www.ranqueles.com/historia_regional/indios_ranqueles.html

Panguitruz Guor (Zorro-cazador-de-leones) conocido como Mariano Rosas

En el capítulo 33 de su libro *Una excursión a los indios ranqueles* dice de él Mansilla, quien lo visitó en sus toldos en 1870:

Pertenece a la categoría de los hombres de talla mediana. Es delgado pero tiene unos miembros de acero. Nadie bolea, ni piala, ni sujeta un potro del cabestro como él.

Una negra cabellera larga y lacia, nevada ya, cae sobre sus hombros y hermosea su frente despejada, surcada de arrugas horizontales. Unos grandes ojos rasgados, hundidos, garzos y chispeantes, que miran con fijeza por entre las largas y pobladas pestañas, revelando entonces orgullo, energía y fiereza; una nariz pequeña, deprimida en la punta, de abiertas ventanas, signo de desconfianza, de líneas regulares y acentuadas; una boca de labios delgados que casi nunca muestran los dientes, marca de astucia y crueldad; una barba aguda, unos juanetes [pómulos] saltados, como si la piel estuviera disecada, manifestación de valor y unas cejas vellosas, arqueadas, entre las cuales hay siempre unas rayas perpendiculares, señal inequívoca de irascibilidad, caracterizan su fisonomía bronceada por natura-



Panguitruz Guor, conocido como Mariano Rosas.

leza, requemada por las inclemencias del sol, del aire frío, seco y penetrante del desierto pampeano.

[...] Mariano Rosas se viste como un gaucho, paquete pero sin lujo.

A mí me recibió con camisa de Crimea, mordoré, adornada de trencilla negra, pañuelo de seda al cuello, chiripá de poncho inglés, calzoncillo con fleco, bota de becerro, tirador con cuatro botones de plata y sombrero de castor fino, con ancha cinta colorada (Mansilla 1890: 178-183).

El historiador Mayol Laferrere cita en su trabajo “Los conquistadores del desierto” del mencionado diario *Puntal* de 1988, una nota del periódico *América del Sur* del 26/8/1877 relativa a la muerte de Mariano Rosas:

Muerte de un cacique. Acaba de morir el poderoso cacique de la tribu de los Ranqueles, de muerte natural, Mariano Rosas. Era una autoridad en el desierto. Por su influjo, su valor y, sobre todo, por su prudencia ha sido posible mantener la paz con él y el General Roca había logrado imponerle respeto e inspirado confianza.

Epumer o Epugmer (Dos-zorros)

Mansilla, en la página 141 del capítulo 26 de *Una excursión...*, dice:

Epumer es el indio más temido entre los ranqueles, por su valor, por su audacia, por su demencia cuando está beodo.

Es un hombre como de cuarenta años, bajo, gordo, bastante blanco y rosado, ñato, de labios gruesos y pómulos protuberantes, lujoso en el vestir, que parece tener sangre cristiana en las venas, que ha muerto a varios indios con sus propias manos, entre ellos a un hermano por parte de madre; que es generoso y desprendido, manso estando bueno de la cabeza; que no estándolo le pega una puñalada al más pintado.



Cacique Epumer.

Con ese nene tenía que vérmelas yo.

Llevaba un gran facón con vaina de plata cruzado por delante, y me miraba por debajo de un ala de rico sombrero de paja de Guayaquil, adornado con una ancha cinta encarnada, pintada de flores blancas (Mansilla 1890: 141).

Sigue diciendo Mansilla, cuando es recibido por Epumer en sus toldos:

Sea adulación, sea verdad, todos dicen que no estando malo de la cabeza es muy bueno.

No tiene más que una mujer, cosa rara entre los indios, y la quiere mucho.

Vive bien y con lujo; todo el mundo llega a su casa y es bien recibido. A mí me esperaba hacía rato.

[...] Epumer estaba sentado en un asiento alto de cueros de carnero y mantas. Enfrente había otro más estaba sentado en un asiento alto de cueros de carnero y mantas. Enfrente había otro más elevado. Era el destinado para mí.

[...] La conversación rodó sobre las costumbres de los indios, pidiéndome disculpas de no poder obsequiarme, en razón de su pobreza, como yo lo merecía.

Un cristiano bien educado, modesto y obsequioso, no habría hecho mejor el agasajo (Mansilla 1890: 321).

Del Archivo Franciscano de Río Cuarto, Carlos Mayol Laferrere –en “Los conquistadores del desierto”, su artículo sobre Epumer– nos trae descripciones de éste extraídas de una docena de cartas que Epumer intercambió con fray Marcos Donati. En la primera expresa:

Reverendo padre... le mando una onza de oro para que me haga la gracia de cambiármela por plata boliviana. También le mando una chapa de recado, para que me la haga hermanar. Me hará la gracia de mandarme un martillo, un poco de atincar, crémor, almidón y algunos otros remedios para la tos (Mayol Laferrere 1988).

Agrega este autor que al coronel (Mansilla) le había pedido un chaleco de seda negra. En otra carta al Padre Donati, Epumer le solicita “un poncho de paño fino,

pero que sea fino; un sombrero de felpa con barbijo” y le encarga que le mande confeccionar una “levita”, y le acota que, cuando reciba su sueldo, se descuenta el valor de todo.

El Cacique Mari-co (¿Diez-aguas?) o Manuel Baigorria Guala (alias Baigorrita y Baigorria Chico)



Cacique Mari-Co o Manuel Baigorria Guala.

En el capítulo 45, Mansilla escribió uno de sus más exquisitos párrafos al plasmar en letras el porte del cacique Baigorria Guala, nieto de Vuta Yanquetruz:

Aproveché el tiempo para observar la fisonomía de aquel picador de tabaco, imperturbable, especie de patriarca.

Manuel Baigorria, alias Baigorrita, tiene treinta y dos años.

[...] Baigorrita tiene la talla mediana, predominando en su fisonomía el tipo español. Sus ojos son negros, grandes, redondos y brillantes; su nariz respingada y abierta, su boca regular; sus labios gruesos; su barba corta y ancha. Tiene una cabellera larga, negra y lacia y una frente espaciosa, que no carece de nobleza. Su mirada es dulce, bravía algunas veces. En este conjunto sobresalen los instintos carnales y cierta inclinación a las emociones fuertes, envuelto todo en las brumas de una melancolía genial.

Con otro tipo, mi compadre sería un árabe.

Es muy aficionado a las mujeres, jugador y pobre, tiene reputación de valiente, de manso y prestigio militar entre sus indios (Mansilla 1890: 254).

En alguna bibliografía se dice que hay un dibujo de Baigorrita en el Museo Histórico Nacional hecho por Ignacio Páez. No sólo no es un dibujo de Baigorrita, sino

que es del coronel Baigorria. Esta ilustración, además, es propiedad del Museo de Bellas Artes y su autor no es Ignacio Páez, sino Ignacio Baz.

Payne Gnerr (¿zorro celeste?)

Un dibujo anónimo adoptado por Carlos Mayol Laferriere



Payne Gnerr o Zorro Celeste, según un dibujo aparecido en el diario Puntal de Río Cuarto el 31 de julio de 1988.

Sobre este dibujo de Payne publicado en la serie que ya citamos “Los conquistadores del desierto”, de Carlos Mayol Laferriere, este amigo me expresó: “es imaginado por mí, de un dibujo de autor anónimo...”

Payne fue padre de Epumer, de Panguitruz Guor (o Gnerr) y de muchos más. Es difícil encontrar descripciones de su rostro y su personalidad. Zeballos dice en su *Painé y la dinastía de los Zorros*:

un hombre alto, robusto, imponente, de cara ancha, grande y aplastada como un sol de telón de teatro, vestido [...] con gorro de manga negro, bordado de relieve de oro, dio voces de mando con acentos de gigante. [...] Mientras contemplaba un grupo de mujeres y niños prisioneros [entre los que estaba Zeballos, en 1840 aproximadamente, según su relato] descubrió mi persona y me dirigió sus ojos que herían como rayos de irresistible luz. Sufrí una impresión desvastadora, dominado por la centellante mirada de aquella fiera. Era Painé (Zeballos 1961).

En el capítulo sobre la muerte de Painé, Avendaño (*Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*, por Meinrado Hux) dice: “Painé-Gnerr era un indio generoso y amado”.

Sabemos que Zeballos contaba con un manuscrito de unas 150 páginas, de autor anónimo, que cubría la historia de la “nación Llaimache” (la parcialidad de Calfu-

curá, llamada así porque el cacique había nacido cerca del volcán Llaima, en Chile) entre 1833 y 1861. Aún ahora no se sabe a ciencia cierta quién fue el autor, aunque se opina que es Avendaño, quien permaneció cautivo entre los ranqueles entre 1842 y 1849. Yo me atrevo a pensar, por el estilo de la prosa y por el hecho que narra este párrafo de Zeballos, que no fue extraído de Avendaño.

Los dibujos de Bouchet

José Bouchet fue un pintor extranjero argentinizado que murió en Buenos Aires en 1919. Dice la edición de 1968 de *Enciclopedia del Arte en América*, que entre sus obras se halla “Columna de ranqueles”, mural que se encuentra en el Museo de La Plata. Hablé con la señora Sandra Miguel, directora de la biblioteca del museo, quien, después de consultar los archivos, me dijo que sólo había tres trabajos de Bouchet: “Carabelas españolas”, “Indiada tehuelche” y “Parlamento indio”. En otra conversación, me describió un mural que está en el hall del museo, el que tiene por nombre “Parlamento indio”, pero su subtítulo, en la misma placa, dice “Caravana de los ranqueles”, lo que coincide con la descripción que la señora directora tuvo a bien narrarme, ya que se trata de un grupo de indios que van montados; se insinúa un cierto liderazgo del grupo y figuras en un cierto orden siguiendo a la cabecera. Es decir que el mural responde más al subtítulo que al título.

Andrés Bestard, muralista contemporáneo, ubica a Bouchet como muralista y pintor en la generación del ochenta, dedicada a desterrar la imagen colonial por el neoclásico anglo-francés. Fue esta generación la que se dedicó, entre otras cosas, a formar una imagen europeizante del país, según la cual el indígena ya no era *el enemigo*, pero tengo la opinión de que ese nuevo imaginario incluía también un tipo especial de *indiferenciación* que llamaré: *un indio, todos los indios*. En lo que sigue, el lector juzgará esta opinión.

En la tercera edición autorizada de *Una excursión a los indios ranqueles*, de Masilla (con ilustraciones de Bouche [sic] impreso en el Museo de La Plata, editor Juan A. Alsina, Buenos Aires, 1890) se intercalan dos láminas muy sutilmente coloreadas cuya denominación hay que buscar en el índice final. Esos dibujos son: a) “Mariano Rosas”, lámina V, dibujado por Bouchet, y b) Epumer. Ambos han sido descarnadamente criticados por Milcíades Vignati, antropólogo argentino, en dos de sus publicaciones (Vignati 1944, Vignati 1963).

Vignati acompaña la imagen de *Rosas* de Bouchet con una toma ampliada del rostro de Currumanque o Curñan, uno de los hijos del cacique Calfucurá, tomada, a su vez, de la fotografía familiar de Namuncurá de, aproximadamente, 1884.



A la izquierda la imagen de Mariano Rosas de Bouchet, a la derecha la de Currumanque.

Vignati dice “Según puede verse, [el artista] sólo le ha cambiado a Mariano Rosas el saco de civil negro de Currumanque por una blusa adornada que nada tiene de indígena en el *supuesto* Mariano Rosas”. Yo le agregaría que el sombrero sufrió algunos desarreglos, como para parecer más apaisanado. Pero aquí no termina la confusión. En 1978, el historiador que me acompaña, Mayol Laferrere, publicó en *Todo es Historia* (N° 130) el artículo “Crónica ranquelina de Mariano Rosas”. Aunque el historiador entregó sólo una foto –la de un nieto de Mariano–, el texto viene acompañado de varias fotos e imágenes. Enfrentando a la primera página del artículo de Mayol Laferrere, y a página completa, está el dibujo de Mariano Rosas de Bouchet. En una comunicación personal, Mayol Laferrere me expresó que él rechaza con indignación esa intromisión.



Dibujo de Mariano Rosas de Bouchet usado en el artículo de Mayol Laferrere de Todo es Historia.

¿Quién puso, entonces, ese dibujo allí? Es verdad que el actor anónimo, en una notita, con letra pequeña, en el ángulo izquierdo superior dice: “*Supuesto retrato de Mariano Rosas en la 3ª edición de Una excursión...*” (énfasis nuestro), lo cual le quita algo de responsabilidad; aunque sigue siendo una intrusión, y bastante desagradable para el autor del artículo. Y más aún, esa notita continúa, sin ninguna aclaración, con: “Iconografía de Rosas” por Fermín Chávez, Buenos Aires, 1972”, sin agregar nada más. Resulta que este valioso libro, al que consultamos, no sólo se refiere al general Juan Manuel de Rosas –padrino impuesto a Panguitur Guor o Mariano Rosas cuando estuvo cautivo del general por varios años– sino que, como era de esperar al comenzar a hojear el libro, no tiene ni un párrafo relacionado con el cacique.

¿Por qué se puso ese dato en la página dedicada al dibujo? ¿Sabía el intruso que ese libro no tenía nada que ver con el, para colmo, apócrifo dibujo? La seguridad con que Vignati afirma que el individuo de la foto familiar es Currumanque-Curá podría provenir de una copia acartonada de una imagen tomada por Lehmann Nitsche (un etnólogo de reconocida honestidad y conocimientos para su época, principios del siglo XX, aunque no necesariamente compartamos sus teorías), en la que aparecen los nombres de cada uno de los miembros de la familia.



Currumanque y su familia.

El otro dibujo de la tercera edición es, según dice el índice del libro, el del hermano de Mariano y último cacique ranquelino soberano. Vignati también critica este retrato. Compara el dibujo con el rostro aumentado de Namuncurá procedente de la foto familiar ya citada y dice en *Falacias...*:

Epumer ha sido fabricado teniendo como base la fotografía de Namuncurá sustituyendo el galoneado kepi por un sombrero blando tipo chambergo y el chaquetón militar por un poncho con motivos de cruces que, si no me engaño, es el mismo que está actualmente expuesto en una vidriera mural de la sala de Etnografía del Museo [de La Plata] (Vignati 1944).



Epumer dibujado por Bouchet.

¿Confusión? ¿Descuido? ¿Recurso para hacer del libro una lectura más interesante? ¿Quién es el culpable de estas falacias? ¡¡Para cuánto ha dado la foto de la familia Namuncurá!!... ¿Ahora se da cuenta el lector por qué dije que en nuestra historia... *Un indio, todos los indios?*

Más dibujos de Bouchet

Creo que Bouchet fue un gran dibujante. Por ello y para nuestro deleite quiero presentarles otros tres dibujos de Bouchet del libro de Mansilla de 1890. En el capítulo 15, Mansilla dice:

El indio sujetó su caballo, y con la destreza de un acróbata se puso de pie sobre él sirviéndole de apoyo la lanza... el indio continuó inmóvil. Estaríamos como a tiro de fusil de él, cuando cayendo a plomo sobre el lomo de su caballo, partió a toda rienda en mi dirección (Mansilla 1890).



Lámina II. "El indio bombero".

En el capítulo 35, Mansilla dice:

Melideo... indio sólido como una piedra, de regular estatura; pero panzudo, gordo, pesado...

Aquí fueron los apuros para cargarlo y suspenderlo.

Mis brazos lo cargaban apenas; hice un esfuerzo, el amor propio de hombre forzado estaba comprometido, no alzarlo me parecía hasta desdoroso para los cristianos; redoblé el esfuerzo y mi tentativa fue coronada por el éxito más completo, como lo probaron los ¡¡¡aaaaaaaaaaaa!!! dados esta vez con más ganas y prolongados más que los anteriores.



Lámina IV. "Los abrazos".

Aquello fue pasaje de comedia, casi reventé, casi se me salieron los pulmones... Mientras pasaba yo revista de aquellos bárbaros, me acordaba del dicho de Alcibíades: Adonde fueres, haz lo que vieres, y rumiaba: ¡Te había de haber traído a visitar los ranqueles!... Por algo me había de hacer célebre yo, aunque las olas del tiempo se tragan tantas reputaciones... Yo estaba orgulloso, contento de mí mismo, como si hubiera puesto una pica en Flandes (Mansilla 1890).

En el capítulo 53, Mansilla dice:

Mariano Rosas invitó a todo el mundo a sentarse. Nos sentamos, pues, sobre el pasto humedecido por el rocío de la noche, sin que nadie tendiera poncho ni carona, cruzando la pierna a la turca. Mariano Rosas me cedió a su lenguaraz José; colocóse éste entre él y yo, y el parlamento empezó (Mansilla 1890).



Lámina VIII. "El parlamento".

Fíjese bien el lector que el dibujo responde a las palabras de Mansilla. En la próxima sección necesitaré de su memoria.

Los dibujos de Bernabó en Una excursión a los indios ranqueles, general Lucio Mansilla, Biblioteca Billiken, Colección Azul

Aunque no lo diga en ningún rincón de la publicación, está catalogada como una versión para niños. Se trata de un libro chico, de 160 páginas. La caja de texto es de 10 x 15 cm, la tipografía es grande y cuenta con alrededor de cinco láminas en color, incluyendo la de la tapa. Obviamente, no pretende ser una copia de la edición completa del libro. No he podido encontrar biografía alguna del artista que ilustra esta edición del libro de Mansilla.

Todo el texto está encarado como una larga versión de una parte de una biografía de Lucio Mansilla, ya que se ha cambiado la primera persona del singular del texto original por la tercera persona. Aparte del recorte y del cambio de persona verbal, los fragmentos elegidos conservan, bastante bien, el sentido y, hasta cierto punto, la redacción del texto original.

Los dibujos, que pretenden ser una interpretación de algunos párrafos del texto, sufren de una dislocación ideológica de interpretación: contra todos los detalles de los rostros y de la vestimenta de algunos indígenas tal como los describe Mansilla, los indios de Bernabó no tienen rostros diferenciados, siempre lucen descalzos, excepto uno de ellos, que calza bota de potro. Sus cabelleras lucen muy prolijas, cortas y todas iguales; en general, aparecen con el torso desnudo y cuando están parados siempre

empuñan lanzas, a pesar de que el autor dice explícitamente que dentro de su territorio los ranqueles no portaban lanzas.

Además, en todo el relato de 58 capítulos de *Mansilla*, sólo hay tres o cuatro situaciones de intento de agresión: una a lanza, otra a facón y otra verbal. En *Bernabó*, tres de los cinco dibujos están expresando, directamente, esas tres situaciones.

El dibujo de *Bernabó* que reproducimos está relacionado con la Junta General de la Confederación Ranquelina, que tuvo lugar cuando *Mansilla* volvía a *Leuvucó* con *Baigorrita*. Es lo menos parecido posible a la imagen que nos da el autor de la excursión. Compare nuestro lector este dibujo de *Bernabó* con “El parlamento”, de *Bouchet* (para esto le pedía memoria en la sección anterior) y el texto de *Mansilla*.

Observará que el orden de la indiada que describe *Mansilla* está ausente. El coronel es el único que está sentado y flanqueado por lo que creo serían un intérprete y un guardia; dos columnas humanas. Además, está sentado sobre algo que parece ser una carona o algo así... En resumen, un *sitial* muy inteligentemente construido con cuerpos, uniformes y perspectiva.

Todos los indios *des-visten* iguales, incluido el que está irritado pronunciando una frase que *Mansilla* pone en boca de *Mariano* durante el parlamento. Así que ese es *Mariano Rosas*, que sólo se distingue de los otros por una pluma en la vincha, que sabemos que no se usaba entre los ranqueles. Parece que entre los indios no hay ni la más mínima diferenciación, a pesar de todas las descripciones que *Mansilla* anuncia meticulosamente a lo largo de todo el libro.

Esta escena sigue los patrones interpretativos de *Bernabó*, excepto en cuanto a las vestimentas de los indígenas, que ahora le sirven a él para dar énfasis al acto de violencia. A su vez, los movimientos de la ropa suelta de los indios contrastan con el pulido, ajustado, rígido uniforme del ofendido. Y más aún: observe el lector el alineamiento que une el facón con la punta incompleta del techo del rancho, la que llega justo hasta el pecho del coronel. En resumen, una magnífica estrategia visual para intensificar el mensaje de violencia. Para no irnos con una puñalada en el pecho les presento la lámina de la tapa del libro.



—(Y qué tierra que voy todo en con el estado de paz? —
preguntó Mariano irritado.

*Dibujo de Bernabó en el libro de
Biblioteca Billiken.*



—Es una daga acortada, una daga filo. En un vacuo
llegó casi sobre el coronel.

*Otro dibujo de Bernabó en el libro de
Biblioteca Billiken.*



Imagen de tapa del libro de Biblioteca Billiken, por Bernabó.

¿Quién está saludándose con Mansilla? No se aclara, aunque si buscamos en la lámina del parlamento donde una de las “columnas” es alguien vestido de la misma forma, parece ser su lenguaraz. ¿Mora, tal vez? Son rostros amables; el único enojado es el perro. Es evidente que el mensaje gráfico de Bernabó sobre los indios –cada uno a página completa– dice: indiferenciación, agresión e irritación. ¿Será Bernabó un digno representante del imaginario de los años treinta del siglo XX de nuestro país? Parecería que, casi a mediados del siglo XX, los aborígenes ya no son ni siquiera los héroes vencidos –aunque trastocados– de la generación del ochenta.

PALABRAS FINALES

Espero que nuestros lectores hayan visto en esta presentación tanto las obras de arte que yo ví como las obras de manipulación periodística que, tal vez con buena voluntad, guían al lector a conocimientos definitivamente erróneos. Todas y cada una son dependientes, y a su vez contribuyen a formar imaginarios que, al parecer, están muy relacionados con las épocas históricas por las que ha pasado nuestro país.

AGRADECIMIENTOS

A varias personas les debo algo en la confección de este capítulo. Querría nombrarlas a todas, pero seguro que me olvido de alguien. De todas maneras, mi agradecimiento está. Recuerdo el amable servicio de Documentación del Museo de Bellas Artes, a la señora Sandra Miguel, directora de la biblioteca del Museo de La Plata;

a los solícitos empleados de la biblioteca del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; a la referencista Rosa Bloto, del Museo Histórico Nacional; a la fotógrafa Graciela García Romero, frustrada porque no pudo hacer su trabajo con las láminas coloreadas de Bouchet porque el libro se extravió mientras yo lo estaba trabajando; y la profesora Norma Sosa, con quien, entre e-mail y e-mail, fui argumentando sobre mi trabajo.

CAPÍTULO II

ROSTROS SALINEROS... PERO ¿QUIÉN ES QUIÉN? UNA CONFUSIÓN EN PROGRESO

Las Salinas Grandes de las pampas argentinas, que se destacan en el centro-este de la actual provincia de La Pampa, departamento de Atreucó, han constituido un punto de atracción para muchos pueblos aborígenes que han usado y explotado su necesario y abundante contenido. La zona llamada Salinas Grandes ocupa un mayor espacio que incluye, hacia el este, una cadena de lagos de agua dulce en la provincia vecina de Buenos Aires y bajos fértiles que se adentran en los límites sur de la pampa húmeda. Al sudeste hay unos cómodos valles en medio de bajos cerros y, ya hacia el oeste-noroeste, planicies con clima semidesértico con montes de caldenes cuya cobertura aún sigue disminuyendo debido a la explotación local, la mayor sequedad del suelo y ciertos acontecimientos históricos destructores trazables –por lo menos– hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

La ocupación aborígen de esta zona se ha destacado, en la segunda mitad del siglo XVIII y casi todo el XIX, por ser de aquende la cordillera de Los Andes; es decir, por ser ocupada por indígenas que en general se nombraban como *chilenos* y *aucas* procedentes del área de los huilliche valdivianos, los de Boroa y los de la zona cordillerana, o sea los huilli-pehuenches. El etnónimo *salineros* se fue haciendo más común durante el siglo XIX y es casi sinónimo de *los indios de Calfucurá*, un huilli-pehuenche llegado en la década de los treinta, que tuvo el tino de mantener un corredor bien controlado desde Salinas hasta el oeste de la Cordillera como para no quedar aislado de su grupo madre, lo que le permitió no repetir la historia calamitosa de los anteriores transcordilleramos (Bechis 1985).

Este segundo capítulo de “Rostros aborígenes de las pampas argentinas, siglos XVIII y XIX” lo dedicaré a los salineros del último período de soberanía de los aborígenes: la casa caciquil de los Piedra, o sea, la de los Curá. Recorreré los aciertos y desaciertos de los esfuerzos genuinos y espurios por mostrar o construir una imagen fotográfica, dibujada o hablada de dos de los Curá: los caciques Calfucurá y Namuncurá, padre e hijo respectivamente; el segundo, sucesor del primero en el cacicato de los salineros.

Comenzaré por Namuncurá, el más manoseado en relación con los intentos de los ilustradores por mostrar la estampa fotografiada o el rostro dibujado de algún cacique, caso, este último, que ya exhibimos en el capítulo anterior, dedicado a los rostros ranqueles.

El Cacique Namuncurá (Garrón de Piedra), el último cacique soberano de los salineros

La primera fotografía que presentamos fue tomada en 1884, fecha en la que el cacique, con los pocos seguidores que le quedaban después de refugiarse en la cordillera y reingresar a la Argentina, se rindiera ante las autoridades del Fuerte Romero, desde donde fue enviado al Fuerte Roca y luego, por tierra y agua, hasta Buenos Aires. De su vestimenta, dice Vignati, citando una crónica de la época:

En cuanto al traje militar que viste... en el Fuerte Roca le fue regalado el kepí de Teniente Coronel, el pantalón punzó con franja de oro y el sobretodo militar con presillas de Coronel con que desembarcó. Como Namuncurá era General en Salinas Grandes, Islas, su intérprete, aseguraba que *el uniforme correspondía a su grado y le fue otorgado por reconocérsele como tal* (Vignati 1963: 51).

A continuación, Vignati aclara que la documentación oficial niega su graduación en el ejército y agrega “ni jerarquizó en el rol de nuestro ejército a un criminal que sólo la magnanimidad de los estadistas –cuando, en verdad, los había– evitó enfrentarlo con el pelotón justiciero”. Ni mi abuela, Teresa Gay de Bechis, quien con sus veinte años y recién llegada de Génova tuvo que esconderse dentro de una parva de trigo para evitar ser capturada por el último malón de Namuncurá sobre la zona de Pehuajó, expresó nunca semejante diatriba.



Fotografía de Namuncurá de 1884.

En aquella misma crónica –según Vignati– se describe al cacique rendido como de 63 años:

pero su fuerte contextura, sus anchas espaldas y la agilidad que demuestra, hacen que cualquiera le conceda alguna rebaja.

Su tipo franco, abierto, mezcla de gaucho y de indio, podría pasar por uno de esos viejos que en nuestra campaña fueron antes muy comunes... unos cuantos pelos dragoneando respectivamente el bigote y la pera, adornan la parte inferior de su cara.

Cae sobre su frente no muy angosta, el cabello negro, muy negro y lacio, partido al centro. Zeballos, quien lo conoció personalmente, dice del cacique: Manuel Namuncurá, audaz, listo, de vasto talento, valeroso en el campo de batalla como un héroe, sobrio en los vicios inherentes a la barbarie, prudente y fuerte, afable y generoso (Vignati 1961: 152).

El teniente coronel Eduardo Ramayón (1865-1963) comentó a su entrevistador (Clifton Godlney) como:

testigo de sus correrías [de Namuncurá] entre los picachos andinos... entonces cadete... Me dijo entre otras cosas: Por su abolengo y título hereditarios, era rodeadísimo, se le sostenía con tesón, se le reconocía méritos y se le apreciaba como la más alta autoridad... De temperamento tranquilo, pero muy desconfiado. Ávido siempre de novedades, concebía con rapidez, escuchaba con atención, hablaba con facilidad su lenguaje, se explicaba con todo despejo, no era negligente ni distraído... y era uno de los pocos que levantaba la cabeza y la vista para mirar de frente cuando estaba en presencia de un magistrado o un alto funcionario (Clifton Goldney 1963: 164).

En 1875, el padre Salvaire visitó los toldos de Namuncurá. En todo su diario hay varios momentos en que el sacerdote se detiene a describir actitudes, posturas, agilidad, respetuosidad del cacique.

El cacique General abrió la asamblea con un saludo tranquilo y respetuoso para todos. No cabe duda: él es un perfecto orador. [...] Los caciques [...] tienen algo de distinguido en su porte. Unos usaban vincha de plata en la cabeza. Otros se habían pintado la cara. Namuncurá llevaba un precioso adorno sobre su pecho, encima del ponche (sic) de guardas pampas. [...] Vino a mi encuentro con afable sonrisa; me estrechó sobre su vigoroso pecho y con muchos “marí marí’s” y fórmulas de estilo me saludó como yo no lo esperaba. Después me ofreció un asiento forrado con cuero de tigre. [...] Desde una apertura de la



Caricatura del cacique Namuncurá en Caras y Caretas.



Fotografía de Namuncurá, a los 71 años, publicada por Caras y Caretas en 1908.

Fotografía de Namuncurá de 1908.

techumbre caía una luz tenue que hacía brillar las piezas de plata colgadas en las columnas, lanzas y paredes. [...] El cacique me recibió con la misma ceremonia en su “rucá” y después del abrazo me dijo: “Esta es su casa”, señalándome el asiento. Su hija Manuelita trajo pronto algo para agasajarme. También doña Ignacia volvió con la misma gracia y elegancia a saludarme y de las divisiones o departamentos hechos con lanzas y cueros pintados y adornados, salieron algunos chiquillos. Todo era limpio, lujosamente limpio y adornado. La señora [...] me regaló un quillango (Hux 1980: 76, 97, 105).

No sabemos qué edad tenía Namuncurá cuando Salvaire lo visitó o cuándo fue fotografiado, dado que la fecha documentada de su nacimiento fluctúa entre 1811 y 1821. Tenemos una fotografía del cacique ya viejito, de 1908 (dice el autor del libro, Clifton Goldney, que tenía 97 años), con un traje militar muy distinto al que le regalaron en el Fuerte Roca. También hay un dibujo caricaturesco, creado por la genial crueldad de Cao, artista de *Caras y Caretas*.

Además, les presento a “Namuncurá de civil”, un excelente trabajo de autor desconocido para mí, publicado en el libro de Clifton Goldney (1963). Por otra parte, no puedo dejar a Namuncurá sin mostrar su voluntad por defender su tierra. En 1875, le envió al comandante militar de Bahía Blanca una carta hablando de esta manera:

nos parece muy mal esta disposición que hace por parte del Superior Gobierno [...] que grava a nuestro estado de los indios en quitarnos el campo de Carhué sin haberse vendido dicho campo se halla de esta parte de la línea de fortines ocupado de hacienda, en que se grava el mal de nuestro trabajo [...] si en caso estos campos que defiendo me los sacan entonces me someteré [sic] entre los cristianos y haré grandes daños y sabremos quién podrá más (Walther 1970: 360).

Dos años más tarde, en febrero de 1878, Namuncurá le escribe una carta al Padre Donati en la que habla del *Gobierno de las Tribus* que su finado padre le ha dejado, de la “Nación India”, de que “el Sr. Coronel Nicolás Seballos (sic) se presentó pisándome el territorio de mi mando” y de que su finado padre “ha sido estado en esta parte de la Argentina” (Tamagnini 1994: 43-44).

Es interesante el hecho de que Namuncurá, con más énfasis que su padre, al tomar la estrategia de la soberanía, haya intentado expresarse en términos como *nación india*, *estado*, *gobierno de las tribus*... que convocara conceptos abstractos o formales de legitimación que no correspondían a la organización segmental que conformaban (Bechis 2002: 96).



Namuncurá de civil, tomado de Goldney 1963.

El Cacique Calfucurá (Piedra Azul) creador de la Confederación de Salinas Grandes

Del cacique Juan Calfucurá no se ha encontrado, hasta ahora, ninguna fotografía ni pintura que intentara mostrarnos su retrato. Sí contamos con un excelente dibujo de Lamela en la página 66 del libro *Bahía Blanca en imágenes, 1828-1928*, que editaran Ana Luisa Dozo y María Elena Gi-nóbili en 1999.

Juan Lamela se ha destacado por sus dibujos, óleos y murales, en los que expresa magníficamente su visión del gaucho argentino y su entorno. Dice el *Diccionario de Artistas Plásticos de la Argentina*: “sus trabajos costumbristas tienen un gran mérito artístico y documental”.

Un becario de la Universidad de Princeton, John Hughes, quien analizó sus obras, dijo que Lamela, como pintor del gaucho “es de la casta de los grandes pintores españoles de antaño, de Velásquez y de Goya” (en www.clasificadosafull.com.ar/ARTE/artes.htm). El dibujo que les presento no intenta ser un retrato sino una imagen expresiva del personaje, genialmente traducida por la mano del artista en finos trazos.



Cacique Juan Calfucurá
Dibujo de Juan Lamela
Se trata de una recreación, ya que se desconoce la existencia de una imagen del Cacique.

Dibujo de Juan Calfucurá, por Juan Lamela.

Cuando “Calfucurá” no es Calfucurá

La necesidad de tener imágenes de los héroes vencidos –de la que ya hablamos en el capítulo anterior– o simplemente imágenes para presentar en obras o capítulos dedicados a la historia indígena es cada vez más intensa, por lo que es importante contribuir a que esa necesidad se satisfaga con la mayor responsabilidad posible. Ya mostramos lo que ha ocurrido con las imágenes de ranqueles. En este capítulo le toca el turno a la imagen del Cacique Calfucurá.

CASO I

Bernardo González Arrili escribió para *La Prensa* un artículo titulado “Las luchas en las fronteras, comentarios de la Batalla de San Carlos, Bolívar”. Fue publicado el 5 de marzo de 1972 –en el primer centenario de la famosa batalla–, en la segunda página de la primera sección ilustrada. Es un artículo bien escrito, con un marcado sesgo estatista. El autor habla de la *guerra civil* desatada después de Caseros, “en la que participaron elementos que ya no se conocen aunque tuvieron entonces una preponderancia extraordinaria; los indios y sus caciques”. Agrega luego, muy mani-

queamente: “La formación definitiva de la Nación bajo la Constitución republicana no convenía a los caudillos provinciales ni a los caciques indígenas, pues ella significaba obedecer a la ley”.

Luego se centra en la figura de Calfucurá, quien fue el que dirigió las fuerzas indígenas opositoras integradas por salineros, chilenos, patagones, cordilleranos y ranqueles. En un momento de su escrito, González Arrili, refiriéndose a Calfucurá expresa: “aquél Napoleón que montaba en pelo y usaba lanza”.

Pero Arrili en ninguna parte alude a ninguna de las cuatro imágenes intercaladas en el escrito: Zeballos, Catriel, Namuncurá y... “Calfucurá”, en el centro de la página. El problema es que, que en esta serie de imágenes, en vez de haber una de cada uno, hay dos *namuncuráes*: Namuncurá viejo-

to en 1908 con el pie de foto “Namuncurá”, y el mismo Namuncurá, fotografiado en Buenos Aires cuando llega para confirmar su rendición a las autoridades del país en 1884, con el pie de foto “Calfucurá”. ¡¡Los veinticuatro años de diferencia entre las dos fotos habían transformado al Namuncurá maduro de 1884 en su propio padre!! Por lo menos, en este caso, ¡todo quedó en casa! ¿Quién cometió este acto de magia? No lo sabemos.



Namuncurá en el artículo de La Prensa de 1972.

CASO II

Otro error de la misma naturaleza que el anterior está presente en la obra de la Biblioteca Clarín *Historia Visual de la Argentina*, 1999, capítulo 65, p. 859 *Los “imperios” del desierto*. Como puede verse, es la fotografía del cacique Namuncurá de 1884, otra vez exhibida como una foto de Calfucurá. Por un intermediario casual, pude ponerme en comunicación con la fotógrafa que trabajó especialmente en ese capítulo, quien afirmó que ella no había incluido esa imagen en su trabajo. ¿Quién pegó esa foto en ese capítulo de la *Historia Visual*? No lo sabemos.

CASO III

Otro de los equívocos que circuló hace algunos años en los medios museísticos y biblio-



Calfucurá según la Historia Visual de la Biblioteca Clarín.

gráficos y que, aunque agonizante, aun está vivo, es el de confundir un cuadro que se exhibe en el Museo de La Plata bajo el título de “Criollo”, 65 × 47,5 cm, 1888, dibujado y pintado por Martorell, con un cuadro-retrato del Cacique Calfucurá. En relación con este cuadro y el personaje retratado, M. Vignati nos dice en *Iconografía aborigen*:

Sospecho que Mariano [Currumanqué-Curá, uno de los hijos del Cacique Juan Calfucurá, desheredado por Namuncurá después de la muerte de su padre] radicado en La Plata, fue el padre de otro Callvucurá, ebrio consuetudinario, mísero y andrajoso, que en momentos de lucidez posó ante el artista Martorell, que le hizo un excelente retrato a la carbonilla, actualmente propiedad del Museo de La Plata (Vignati 1961: 66).



JUAN CALFUCURÁ.
Calfucurá, primer de la dinastía de los Cachi en la guerra, a quien
de Namuncurá. Archivo de la editorial Sopena, Buenos Aires.

Callvucurá retratado por Martorell.

Al parecer, este nieto del cacique también se llamaba Juan Calfucurá y así está nombrado el cuadro que el destacado primer director del Museo Histórico de Bahía Blanca, Antonio Crespi Valls, publicara en su obra *La invasión del 19 de mayo de 1859*, en ocasión de cumplirse en primer centenario de dicha invasión (Municipalidad de Bahía Blanca, Museo Histórico, 1959). El Señor Crespi Valls anota que extrajo la denominación *Juan Calfucurá* del archivo de la “Editorial Sopena” de Buenos Aires. No

he logrado poder saber si este nombre correspondió a una editorial real en 1959 o si, con un error tipográfico, se está hablando de la Editorial Sopena, ya desaparecida.

Que *el sospechado equívoco sigue vivo* lo vemos en una segunda edición de noviembre de 1995 del libro *El rey de Araucanía y la Patagonia*, escrito por François Lepot (Editorial Corregidor www.lepot.com.ar/fotos.htm). En este libro, cuyo texto no he tenido oportunidad de leer, el cuadro que les he presentado de Martorell sigue siendo referido al cacique Juan Calfucurá. No sé si el autor del libro tiene conocimiento de este error.

Pero no sólo autores y editoriales reprodujeron este equívoco. Y les diré por qué digo esto. Hace ya algo más de siete años, con motivo de unas jornadas que tuvieron lugar en el Museo Roca de Buenos Aires, nuestros amables anfitriones nos mostraron una pintura (¿copia?) muy buena, que ya no está en el museo, la que resultó ser la misma que muestra Crespi Valls, y agregaron inmediatamente: “Esta pintura se decía referirse al cacique Calfucurá, aunque ya se sabe muy bien que no es así”, y así es, y es hermosa.

El cuadro de Martorell es una carbonilla y aguada de acuarela que se puede encontrar en <http://fcnym.unlp.edu.ar/museo> > arte en el museo > galería de artistas > Martorell con el título de “Criollo”. José Gabriel, en su libro *Martorel* [sic], *Monografías de Arte*, Buenos Aires, 1926, nos dice:

Con criterio muy sagaz sobre la función material y significativa del color en la pintura, José Martorel se aparta de la tradición renacentista y restituye al dibujo el papel preponderante; el color vuelve a ser en él un elemento adjetivo... Martorel construye en última instancia con el dibujo y luego ilumina el todo o zonas determinadas con colores aguados sin otro objeto que atenuar la crudeza del carbón, entonar la tela o el papel o calentar las figuras; otras veces deja el dibujo sin iluminar (Gabriel 1926).

Así, con hermosas obras de arte ante nuestros ojos, concluyo este episodio sobre quien no es el Cacique Calfucurá.

Los retratos hablados de Calfucurá

Son muchos los autores que se han interesado, y que aún se interesan, directa o indirectamente, por lo significó el Cacique Calfucurá en la historia argentina y en la historia indígena en particular. Pasaré a repasar lo que algunos de los que conocieron a Calfucurá dijeron de él en lo relativo a su fisonomía, su porte, su carácter y ambiciones. Así podremos ir construyendo en nuestra imaginación la imagen que no encontramos en lienzos o en papel.

Santiago Avendaño fue tomado cautivo por los ranqueles cuando tenía apenas más de siete años de edad, en marzo de 1842. Perteneció a los ranqueles durante otros siete años, hasta que pudo fugarse, en 1849. Vivió su cautiverio en el sureste del dominio ranquelino, bastante cerca de los dominios salineros. En sus escritos editados por Meinrado Hux como *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño* (El Elefante Blanco, Buenos Aires, 1999), tal vez escritos a principios de la década de 1860,

consta un capítulo titulado “Origen de la hegemonía de Calfucurá en la pampa”, de riquísimo contenido histórico.

En este capítulo, Avendaño nos dice: “Calfucurá [...] era dotado de esa fibra y osadía, que era necesaria para conquistar grandes fines; y de un mozo que corría por aquí y por allá en busca de juegos y diversiones, resultó un héroe (Hux 1999: 29)”.

Ya más adelante nos lleva más cerca del biografiado:

[...] su poder usurpado tomó una solidez que hasta hoy es el coloso temido de las indiadas vecinas aunque formen naciones independientes. Su carácter embustero, supersticioso y salamero lo hace más temible aun, tanto que sus mismos subordinados, no dejando de quejarse de él, se guardan bien de pronunciar una palabra, porque lo creen adivino. Y él mismo blasona de tener esa ciencia. He oído decir que Calfucurá es afortunado en todo porque sus obras le son sugeridas por Dios, con quien tiene sus entrevistas [...] la franqueza con que se brinda a quienes lo tratan, jamás ha sido motivo para que le falten el respeto; por el contrario, hay indios quienes haciéndose los humildes, se excusan de ser vistos por el caudillo, porque el respeto hacia él raya en el temor [...] Él jamás es indolente a la miseria ajena. Trata a todos bien y con amabilidad. Por eso se sostiene, gobierna y se le respeta. Si no fuese así, lo habrían arrastrado ya a la cincha (Hux 1999: 46).

Por otro lado, Micaela Correa, una cautiva de un malón en el que participaba gente salinera, chilena y ranquel en 1872 al sur de Rosario de Santa Fe, relató sus peripecias al diario *La Capital* de Rosario una vez rescatada después de dos meses de cautiverio (Roberto Landaburu, *El gran brujo Kalfucurá* [s/f]). Según el artículo aparecido en ese periódico el 13 de agosto del mismo año, Micaela Correa viajó con su captor, perteneciente al grupo de Baigorrita, unos quince días hasta llegar a los toldos de Calfucurá. El artículo relata lo siguiente:

hasta llegar a la residencia del Gran Caimacán del desierto, iban pasando por tolderías interiores y diseminadas [...] El indio Kalfucurá recibió a la puerta de su harén a la legión de ladrones. Es un indio negro, muy corpulento y de aspecto imponente. Tomó lo que le daban o dio lo que pedían del botín venido a sus puertas. Los expedicionarios se esparcieron por sus toldos con el fruto de su rapiña (Diario *La Capital*, Rosario, 13/8/1872).

Aclaremos que *caimacán* es una voz árabe cuyo significado coloquial en castellano es “persona de autoridad”. No sabemos si fue Micaela o el periodista, o ambos, quienes han introducido esta palabra en el relato, pero me llama la atención que Elías Arce Bastidas, en su novela histórica *Señores de la tierra, rastrillada de bárbaros* haya usado otra palabra árabe, *trujamán*, que quiere decir “intérprete”; el que aconseja o media en el modo de ejecutar una cosa, para designar al secretario de Namuncurá, cuando Alejandro, el personaje principal de la novela, fue atado de pies y manos y tirado en una ruca inmundada hasta que llegara la sentencia del cacique (Bastidas 1953: 210).

Arce escribió su novela muchos años después de que se escribiera el relato de la cautiva, pero el episodio de la novela tiene lugar en tierras salineras y durante el cacicato de Namuncurá. Por lo tanto, tenemos dos autores –¿o tres?– que, para referirse

casi al mismo período histórico y al mismo pueblo, usan palabras árabes incorporadas al castellano para designar algunos integrantes de esa burocracia bárbara.

Indio negro, muy corpulento y de aspecto imponente, generoso, seguro, respetado, son adjetivos que acompañan las descripciones de Calfucurá en todas las fuentes... Aunque también se agregan otros adjetivos.

Otro autor, Augusto Guinnard, en *Tres años de esclavitud entre los patagones*, publicado por primera vez en Francia en 1862 en *Le Tour de Monde* (1° semestre de 1862), fue cautivo finalmente refugiado en los toldos de Calfucurá, a quien describe así:

Nada al llegar me hizo adivinar cuál entre los indios que tenía por delante podría ser el gran cacique, porque ninguna seña lo distinguía de sus súbditos.

Sólo cuando dirigió la palabra a los otros para darles órdenes reconocí al jefe por el sonido de su aire imperioso [...] su cabellera negra todavía hacía marco a una vasta frente sin arrugas, que los ojos vivos y escrutadores hacían muy inteligente. El conjunto de la fisonomía de este jefe, aunque con cierta dignidad, recordaba perfectamente, sin embargo, al tipo de los patagones occidentales, a quienes remontaban su origen. Como ellos, era de alta estatura, tenía los hombros muy anchos, el pecho arqueado; la espalda estaba un poco agobiada; el paso pesado, casi dificultoso, pero gozaba todavía de todas sus facultades; con la excepción de dos dientes perdidos en un combate en que le habían partido el labio superior, este viejo los poseía casi intactos todavía [...] este hombre, en realidad más humano que sus semejantes, me trató casi con dulzura y me prometió su apoyo (Guinnard 1941: 106-107).



Calfucurá y su grupo, tomado de Guinnard 1941: 264.

Comparando la composición del cuadro con las palabras del cautivo... “Nada al llegar me hizo adivinar”, podemos apreciar el poder de la necesidad de impresionar al lector a costa de inventar una realidad impactante... aunque falsa.

Uno de aquellos observadores o contemporáneos de Calfucurá fue él mismo. En realidad, Calfucurá fue el mejor constructor de su imagen, imagen tal vez solamente para los otros, pero es la única a la que podemos acceder. Veamos esto. En abril de 1861, Calfucurá escribió a Urquiza: “Cuando era joven, era diablo; ahora soy hom-

bre de edad con experiencia: no hablo mal de ningún cacique, ni de ningún infeliz” (AGN Archivo Urquiza: 110, t. 225).

Ramón R. Capdevilla, en su libro *Pedro Rosas y Belgrano, el hijo del general*, transcribe una carta del 30/4/1849 de su biografiado, la que detalla la que un Juez de Paz le enviara a él con el fin de que su contenido llegase al general Rosas. En esta carta, el juez le comunica a Rosas y Belgrano el relato de un informante indio que había ido a buscar sal a Salinas Grandes y se había encontrado con un pariente, el capitanejo Caxaman, quien le comentó que “él no estaba conforme con el Corazón Dañado del Cacique Callfucurá, pero que él era un infeliz y que no tenía sino que seguir sus malos pasos”. Esto venía al caso de la intención de Calfucurá de unirse a Coliqueo para hacer una invasión:

porque no está conforme con la marcha del gobierno que está formando cantones en sus campos y estancias, y que donde ellos tenían para hacer sus correrías [caza] se le va quitando por los cristianos. Que [Calfucurá dice que] conoce que ha nacido para morir y que con la gran fuerza con que cuenta, el Gobierno no ha de poder por su guerra hacerle nada en mucho tiempo (Capdevilla 1973).

¿Es el comienzo del plan de Urquiza de invadir Uruguay? ¿Aprovechaba Calfucurá la debilidad del gobierno para *devolverle mal por bien* a Rosas? No lo creo, el cacique estaba enojado y tenía sus razones, ya que era verdad que Rosas iba armando cantones en la frontera en tierras que el cacique aseguraba que pertenecían a su territorio. Por eso el juez agrega en la misma carta “[que el informante le transmitió que] dice también el Cacique Callfucurá que la ración y regalos que se le hacen todos los meses no tiene que agradecerlos, pues es pago de arrendamientos por sus tierras ocupadas”.

Observe el lector que Calfucurá revirtió así el sentido de los regalos. En mi trabajo: “La vida social de las biografías: Juan Calfucurá, ‘líder total’ de una sociedad sin estado” concluyo lo siguiente: “Así, mientras en Buenos Aires se discutía y se seguiría discutiendo si era honorable ‘comprar’ la paz del indio con vacas y otros regalos, el cacique da vuelta el significado de ese envío y lo convierte en un pago por el arrendamiento de tierra indígena” (Bechis en Sautu 1999:200). ¡¡Por fin alguien le da el verdadero significado que habría tenido que tener esta parte del *Negocio pacífico con el indígena*!!! En una carta de 1861 dirigida a Urquiza, el cacique dice:

Bartolomé Mitre y Buenos Aires quieren agarrarme y Rivas y Machado dicen que cuando me agarren, Calfucurá verá a dónde irá a parar. Pueden venir a ver si me agarran. Nunca me han de agarrar; nunca... A mí también querían embromar como chiquito: ellos creen que yo soy un zonzo: pero soy más fino que ellos: que no me agarrarán así no más [...] el coronel Rivas, bajo sus tratados de paz, me quiere engañar para poder agarrarme o correrme; pero es más fácil que yo lo engañe y lo corra (Hux 1991: 73).

En enero de 1973, le escribía al presidente Sarmiento:

nada sacamos matándonos unos a otros... Es mejor que vivamos como hermanos en una misma tierra. Pido a Usía que lo piense lo mismo, que Usía nada saca si nos hacen la gue-

rra [...]. Exmo. Señor, tocante a la población de la que dicen que es por sus órdenes: en eso pido que se resuelvan. Nosotros que somos los dueños de esta América, no es justo que nos dejen sin campo (Hux 1991: 100).

Pero volvamos a los años del despliegue del poder y la sensatez de Calfucurá. En octubre de 1859, los salineros están resueltos a malonear el pueblo fronterizo de Mulitas, hoy 25 de Mayo. Al ser alertado sobre la inmediatez de las fuerzas indígenas, el pueblo alteró su tranquilidad, la que se convirtió en desesperación. El Padre Francisco Bibolini, italiano *impulsivo de espíritu arrebatado y desbordante*, resolvió salir al encuentro de los amenazantes y dialogar con el jefe indio.

No sabemos qué hablaron pero sí es cierto que las fuerzas indígenas entraron al pueblo en paz, fueron regaladas con extensa largueza, pernoctaron en el pueblo y salieron tan en paz, como habían entrado. De ese encuentro, nos ha quedado la litografía que presento en esta fotocopia de la lámina XV del libro *Loncahué*, de John Magüire.



Calfucurá con el Padre Francisco Bibolini, tomado de Magüire 1980.

Un artículo titulado “Un homenaje al cura Bibolini”, aparecido en el periódico *Argentino* de La Plata el 23 de noviembre de 1930 presenta el cuadro con el siguiente epígrafe:

Esta lámina es reproducción de un cuadro existente en el Club Social de 25 de Mayo, obra de Verneiz Riverieux, representando la escena del pacto del cura Bibolini con el emperador de las pampas, el cacique Calloncurá [sic], que dio pie a la fama del primero (atención personal del Lic. Miguel José Ruffo, Jefe del Departamento de Investigación del Museo de Historia Nacional).

El respetable artículo de Horacio Guido incluido en *Todo es Historia* (Nº 5, 1967, pp. 56-61), *Calvucurá y el cura*, dice que Bibolini salió al encuentro de Calfucurá

“montado en un tordillo bichoco, sin apuro y sin miedo”. El autor del artículo no da la fuente de su referencia, pero es indudable que el autor del cuadro no pensó lo mismo. No sólo montó al sacerdote en un regio caballo sino que también vistió a Calfucurá con un uniforme que éste nunca usó. Es más, el caballo del sacerdote es blanco y el del jefe indio es negro, el sacerdote sin ninguna defensa más que su fe y el cacique armado con instrumentos mundanos. ¿Quiso el dibujante representar el encuentro de “El Bien y el Mal” según el imaginario cristiano? No puedo dejar de citar un párrafo de Guido en el que graciosamente comenta:

Sólo con imaginación se podría suplir el contenido del parlamente realizado por personajes tan dispares y estrafalarios. Es de suponer que ambos parlanchines ilustres habrán mezclado sin recato y hasta con crueldad el araucano con el español acocolichado y a Dios, con las vacas, la pampa, el infierno y la ginebra (Guido 1967).

En 1873 murió Calfucurá. Aun en su agonía cumplió con su palabra –aunque se puede pensar que sólo haya sido para salvar a su gente de un conflicto con los blancos– porque, agonizante, llamó al capitán Solano, quien estaba en sus tolderías para llevarse algunas cautivas rescatadas, y le dijo que huyera con ellas inmediatamente, antes de que muriera, para que no las mataran... y dio sus órdenes al respecto. La orden fue muy oportuna, porque apenas su gente confirmó la muerte del cacique, salieron guerreros a parar la salida de Soriano y las ex-cautivas, a las que no pudieron alcanzar.

En sus funerales, ninguna de sus 32 esposas fue sacrificada, sólo cautivas y los mejores caballos ofrecidos por los caciques y jefes subalternos como suprema manifestación de duelo. ¿Por qué no se sacrificaron las esposas, como corresponde a lo que en Antropología llamamos el *sutee*, una manifestación cultural tan importante?

No lo sabemos... tal vez el mismo Calfucurá intervino también en este cambio, el que ya había anticipado al pedirle a Soriano que saliera rápido con las cautivas rescatadas; tal vez el *sutee* ya habría cambiado en su contenido básico comparado con el de Painé en 1844.

Pero... ¿murió Calfucurá?

Al comienzo del artículo sostuve que iba a citar a personas que hubieran conocido a Calfucurá o que hubieran coexistido cercanamente en su tiempo. Ahora citaré a indígenas de 1940. ¿Estoy saliéndome de lo prometido? No, me sostengo en lo que anuncié, porque los indígenas de 1940 lo conocen personalmente ¿Personalmente? Sí, y es más. Tienen una concepción histórica de él no como leída en documentos o hablada en leyendas sino como presencia real y de ahora. Ahora, todavía, Calfucurá está presente ¿Cómo? Veamos.

Mapuches argentinos, en esos años, le decían a Berta Koessler-Ilg, folklorista alemana a quien los indígenas llamaban *la araucana blanca*, residente en San Martín de Los Andes, lo siguiente:

Cuando murió Calfucurá en 1873 sus amigos juntos, llenos de temor, abrieron su cuerpo. Hallaron dos corazones que seguían latiendo alegremente, que no podían morir y que seguramente latén debajo de la tierra, llenos de vida y fuerzas eternas y que, tal vez por eso, la tierra tiembla a veces... los corazones siguen latiendo bajo la tierra para volver en ayuda de los araucanos, a conducirnos a la victoria final (Koessler-Ilg 1962: 239).

Como digo en mi trabajo citado: “Algunas biografías no tienen final... y eso es como un silencio que lo dice casi todo” (Bechis 1999).

PALABRAS FINALES

Creo haber cumplido, en alguna forma algo particular, con presentar a los lectores *Los rostros de los últimos jefes salineros*. Vimos que, con el afán de ilustrar páginas de periódicos y libros, se cometen algunas faltas que, a la postre, no sólo *desensenan* lo que pretenden enseñar sino que también ensombrecen la confianza que ponemos en aquellos medios de comunicación. Pero también podemos contemplar algunas buenas obras de arte, repasar alguna bibliografía confiable... hasta lo que yo sé, y leer algunas cartas muy significativas del poder, la determinación y las esperanzas de aquellos dos grandes caciques cordilleranos instalados en las pampas argentinas.

AGRADECIMIENTOS

A mi amiga, la profesora M. E. Ginóbili, por su libro y los datos de Crespi Vals; al licenciado Ruffo por su comunicación personal; a la fotógrafa Graciela García Romero por su trabajo profesional, lo mismo que a la Profesora de Arte Ana María Oliveira, quien me señaló posibles lugares donde husmear la obra de Martorell en mis primeras etapas de la búsqueda; y a la licenciada Inés Rodríguez, empleada del Museo Roca, con quien confirmé mis recuerdos sobre la identidad atribuida en el pasado al cuadro de Martorell. Al licenciado R. Pando, de la misma institución, quien me describió por teléfono la reproducción de aquel cuadro que tiene sobre su escritorio. A todos ellos, muchas gracias por aguantar a una investigadora tan... ¿persistente?

CAPÍTULO III

A. LOS ROSTROS DE “LOS BRAVO”, TERRIBLES Y ROMÁNTICOS

Los Bravo son identificados como *Tehuelhet* por Falkner, *Toelche* por Cardiel, *puelche-serranos* por Sánchez de Labrador, y en otras formas. Históricamente tenemos registrados tres caciques Bravo: Nusanach, Cacapol y Cangapol.

Nusanach o “El Bravo”

De Nusanach tenemos la noticia de que era del Río de los Sauces (río Negro), de nación serrano según el documento del Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas, legajo 284: “Carta de Andrés Robles al Rey de España del 20 de abril de 1678, adjuntando copia del padrón de pampas de 1677”.

En esa carta del 20 de abril de 1678 del Maestre de Campo, Caballero de la Orden de Santiago y Gobernador y Capitán General de la Provincia del Río de la Plata, Don Andrés de Robles al Rey de España, aquél hace una revisión histórica de sus principios y acciones contra el *repugnante* tratamiento que vecinos, encomenderos y clérigos daban a los indios encomendados. Como resultado de esto los indígenas prefirieron entregarse directamente al gobernador:

Se unieron a entregar dos Caciques con sus toldos de nación Serranos llamados los Caciques Brauos, que nunca habían bajado de la Sierra, ni visto a los Españoles, el uno ha más de un año y murió luego, y el otro ha más de seis meses, y este es muy belicoso y le he tenido todo este tiempo, también debajo de la esta Cada [¿esta Casa?] sustentándole y agasajándole mucho por conservarle, porque si el mal tratamiento le obliga y puede retirarse a la Sierra ha de ser de mucho daño (Robles al Rey, 20/4/1678).

Más adelante, en el mismo expediente (ff. 8-12), hay una carta anterior del 6 de diciembre de 1677. En la 3ª carilla de esa carta dice que [en 1675]:

Por la parte del sur de la otra banda del Saladillo se apresó al cacique llamado El bravo con treinta o treinta y una personas de todas edades y sexos [...] [por parte de militares] y vecinos de esta ciudad que estaban haciendo corambre en el dicho paraje si bien consta por las declaraciones del dicho cacique se venía a entregar y amparar de los españoles por los daños que de otro cacique que asiste en el río que llaman de los Sauces, recibía habiéndole muerto dos indios y llevándole la caballada que tenía y esta declaración se acredita por la declaración de otro indio que remitió el Capitán Alonso Guerrero a este Gobierno que parece, según lo que dice es del dicho cacique que asiste en el río de los Sauces que se le huyó por los malos tratamientos que le hacía por ser su esclavo y conviene en todo con lo que a dicho el dicho cacique El bravo y añadió que este le había muerto un hermano del otro cacique de un flechazo por cuya razón parece se bajó a amparar de los españoles por ser el dicho de mayor poder para que con esta noticia se resuelva también lo que se debe hacer de este cacique y gente considerando que en él milita diferente razón que en los antecedentes pues según dicen- todos por si ni su gente ha bajado a las estancias a hacer daño y sobre todo se vea y resuelva lo más conveniente y así lo proveyó y firmó= Don Andrés de Robles = Ante mi Bernardo Gayosso escribano de Su Majestad (pp. 11 y 12 del expediente).

Fue por esta causa que el cacique Bravo no fue encomendado sino resguardado en *el castillo de la ciudad*, cuidado y empadronado. En el padrón puesto al día que se adjunta a estas cartas se detalla que la parcialidad del cacique constaba de 35 personas, dos de ellas cautivas del cacique. El nombre del cacique *Nusanach Cacique Bravo*

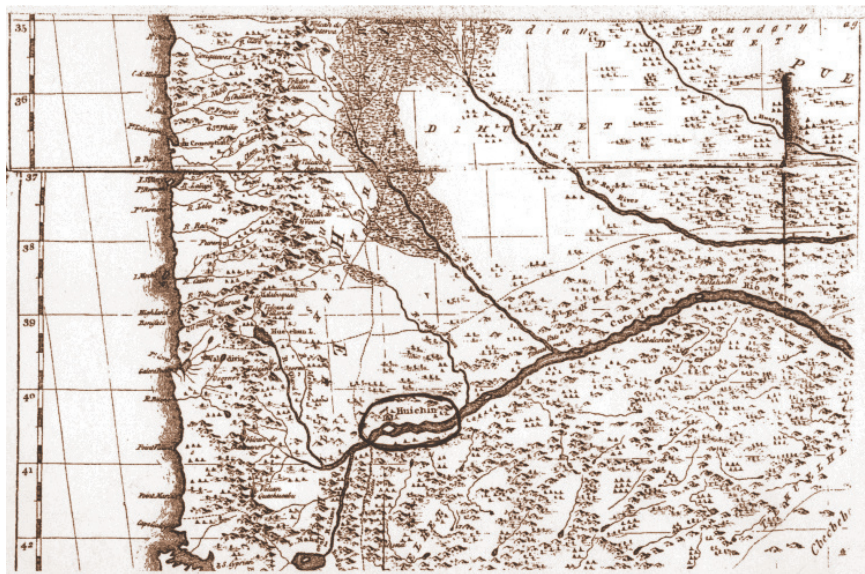
de Nación Serrano, treinta y cinco años, con su mujer Quisqueyupel con dos hijos Nubalte de seis años y otra hija de pecho cristiana. Lo acompañaban Melatuc, su sobrino de doce años, otros núcleos familiares y otros individuos de quienes no se señala familia. Entre ellos hay varones muy mayores, como Exumet, de 70 años, Canuti y Detuela, de 60 años, así como bebés o crías de meses. En total se nombran dieciséis varones y dieciséis mujeres, quedando dos sin nombrar. Hay cinco personas de más de 40 años, catorce entre 15 y 39 años, ocho entre 2 y 14 años, tres de menos de 2 años, y de cuatro de ellos no consta la edad.

En resumen, sobre Nusanach, del siglo XVII, tenemos bastante más información que de algunos de los caciques del XIX. Es una pena que Robles no nos haya dejado el nombre del primero de los Bravo, quien murió antes de hacerse la puesta al día del padrón. Tal vez esté en el padrón de 1675 al que no he tenido acceso.

El Cacique Cacapol o Juan Bravo

Parece que este lejano y antiguo cacique nació alrededor de 1670 en Huichín, un lugar en la orilla izquierda del actual Río Limay, y decimos *actual* porque, en el mapa de Falkner, que presentamos, vemos que el Río Lime (Limay) llega aproximadamente hasta lo que hoy es la desembocadura del Collón Curá, al que el autor dibuja como directo afluente del Negro, el que comienza, en el mapa de Falkner, en la Cordillera.

Sobre Juan Bravo no conocemos mucho, pero lo poco que conocemos es muy sabroso. El cacique se desplazaba hasta el entorno del Casuhatí y Tandil y visitó Buenos Aires, por lo menos una vez, en 1749.



Ubicación de Huichín en el mapa de Falkner.

Este personaje fue descrito por Sánchez Labrador así: “Entre ellos [los Puelches o Serranos] el de más fama es el cacique Bravo Cacapol, reconocido y respetado entre todos estos Infieles por su ferocidad y su valentía” (Sánchez Labrador [1770] 1910: 30).

Falkner dice que pocos son los que escapan a la furia de esta brava nación como la que el cacique Cacapol muestra a sus huéspedes, “montones grandes de huesos de estos enemigos, a quienes se jacta de haber dado muerte”. Más adelante nos sigue contando que

no obstante los setenta años que contaba, se puso en campaña [en 1740, ataque sobre la frontera de Buenos Aires] a la cabeza de 1000 hombres [...] y repartió su gente con tanto acierto que en un día y una noche pillaron y talaron más de 12 leguas de lo más poblado y rico de esa región (Falkner 1974: 130 y 133).

Veamos otra cara de este cacique Bravo. Por una de esas casualidades de la historia, en 1749 lo conoció Florián Paucke, un joven sacerdote alemán recién ordenado, quien, habiendo desembarcado en Buenos Aires en enero de ese año, se encontraba en el Colegio Jesuita de esa ciudad por unos cuatro meses, para luego seguir viaje a Asunción. Paucke cuenta que durante todos esos meses llegaban al colegio misioneros de la Reducción de la Inmaculada Concepción acompañados de *indios salvajes* como:

un cacique de su nación completamente ciego. [...] El cacique tenía el nombre de Juan Bravo, si bien era ciego sabía asimismo conducir bien a sus salvajes indios contra los Españoles y era bien temido tanto por los suyos como por los Españoles. [...] es una nación muy grande que se extiende hasta la sierra chilena y por eso son llamados serranos (Paucke 1942: 105-106).

Nos sigue diciendo Paucke –en una descripción muy directa, sincera y de lejanía– que la constitución de estos indios era:

personas altas, ojos negros y largos cabellos negros, completamente desnudos, pero llevaban en su derredor una manta de pieles que los cubría hasta las rodillas de un pequeño camello silvestre que llaman Juanaco [sic] [...] pintada por afuera con diversas figuras rojas lo que los indios estimaban un adorno [...] los indios que eran la escolta del cacique Bravo no tenían mantas velludas sino estaban ceñidos con una pequeña alfombra tejida que colgaba hasta sus rodillas, otra mayor cubría su cuerpo superior y tenía en el centro una abertura por donde ellos metían la cabeza y dejaban colgar la alfombra hacia abajo por sobre el cuerpo. Cada uno llevaba pendiente al costado un sable y sus boleadoras alrededor del cuerpo. El cacique con sus compañeros nos visitó a nosotros, los nuevos misioneros, frecuentes veces. Tomamos nuestros instrumentos musicales y lo deleitábamos con nuestra música sacra que le era muy agradable....el distintivo del cacique era sólo unas plumas de avestruz pintadas de rojo de un jeme [palmo] de largo que tenía puestas en las orillas del sombrero, en lo demás no se distinguía en nada de los otros (Paucke 1942: 105-106).

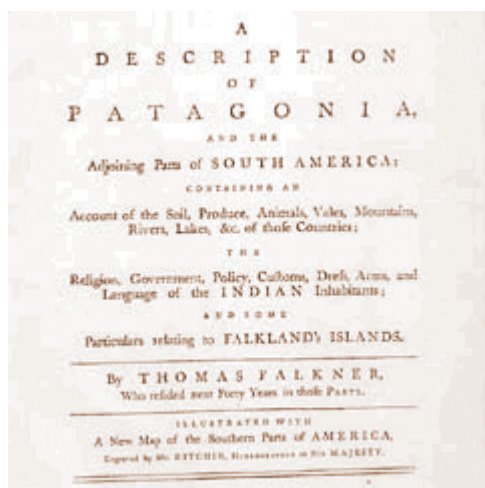
Parece que este cacique Bravo siempre supo apreciar los resultados de una buena *orquesta*, ya que pasaba plácidamente de *un acierto de malón* a *un concierto de cuerdas*. Para la época en que lo conoció Paucke, Cacapol ya tenía 79 años de edad.

El Cacique Cangapol o Nicolás Bravo

Falkner nos dice:

y también el gran cacique Cangapol que vivía en Huichín, sobre las márgenes del Río Negro. He tratado de dibujar su retrato por lo que me acuerdo de él. Su persona y su traje están representados en el mapa, como también los de su mujer Huenneec. Este caudillo llamado el Cacique Bravo por los españoles era alto y bien proporcionado. Debió de medir unos siete pies y pulgadas. [...] Lo traté mucho e íntimamente e hice algunos viajes con él (Falkner 1974: 54).

Más adelante nos dice que el territorio de Cangapol era el del “Pichi Picun Leuvu”, un tanto al norte del de su padre (Falkner 1974: 107). El dibujo que está en el mapa despierta algunos interrogantes: ¿qué tiene como adorno en la cabeza? ¿Por qué ese arco no americano en su mano derecha? ¿Lo que tiene en su mano izquierda es una jabalina o una lanza?



Portada del libro de Falkner.



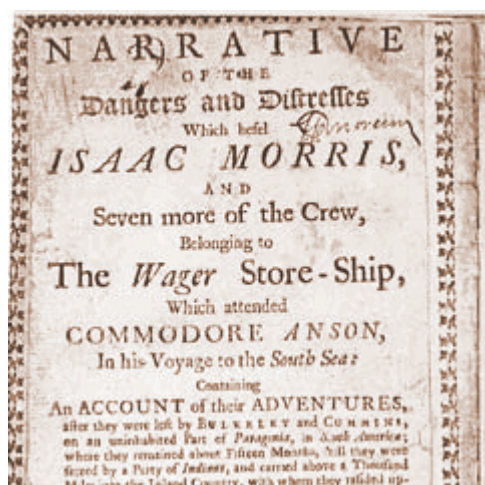
Dibujo en el mapa de Falkner.

Morris, un náufrago de un buque inglés, en 1741 fue capturado por indígenas en las costas patagónicas. Al final de varios meses de camino fue llevado hasta la presencia de Cangapol (el autor no lo nombra) y comenta:

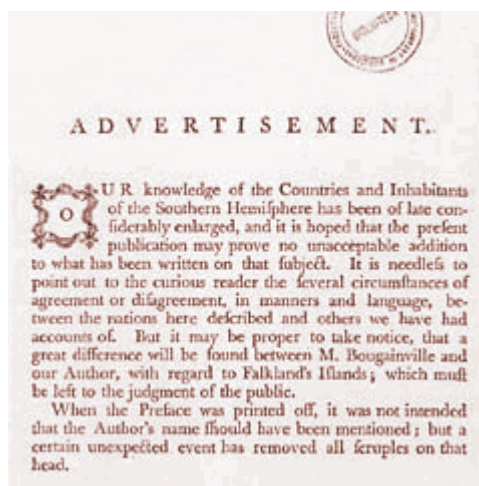
Enseguida fuimos citados para comparecer ante su majestad, quien nos recibió en su choza sentado en el suelo con una jabalina a un costado y un arco y flechas del otro, un suelto

manto rodeaba su cintura y una especie de torrecilla de plumas de avestruz en la cabeza y fumando una larga pipa de caña (Morris 1750: 45).

Mientras Falkner estaba por las reducciones, Morris era un cautivo de esa “majestad” que, según él mismo apunta, “éste sólo parecía ser un jefe o capitán de una partida” (Morris 1750: 45).



Portada del libro de Morris.



Última página del libro de Falkner.

Obsérvese la similitud entre el dibujo de Falkner y la narración de Morris... A lo mejor los dos constataron la misma realidad; a lo peor... uno se inspiró en el otro o simplemente los editores del libro de Falkner mezclaron todo lo que se sabía sobre este cacique. ¿Por qué decimos esto? Lea el lector la última frase de las “Advertencias” publicadas en la página dos del libro de Falkner en la edición príncipe de 1774. ¿No le parece extraño que los editores hayan estado dispuestos a “no mencionar el nombre del autor”?

Por otro lado, en el libro *Los indios de la Argentina, 1535-1845, según iconografía de la época*, de Bonifacio del Carril (Buenos Aires, Emecé, 1992) el autor presenta “Retratos de la orla de la cartelera del mapa [de Falkner] copiados en 1806 en el libro de Samuel Hull Wilcocke y grabado por Symonds”.



La pareja de Wilcocke.

Como podemos ver, la “copia” deja mucho que desear, no sólo en la técnica del dibujo en sí, sino en los arbitrarios agregados, como las botas de Cangapol o la polle- ra escocesa de Huenneec, el cambio en la posición del brazo izquierdo del cacique para no dejar mucho espacio entre él y su esposa y el reemplazo de la “torrecilla de plumas”, de la que habla Morris –y dibujada con muy poca gracia por Falkner– por una vincha que sujeta un hermoso pelo negro corto y ondulado.

Sánchez Labrador nos dice de este cacique Cangapol, hijo de Cacapol:

Los méritos de la fama de este Cacique no eran otros que su entonada barbarie [...] Los misioneros agasajaron al cacique Bravo, procurando amansar un poco a este Tigre, terror de los circunvecinos y aun de los apartados Españoles [...] Además Cangapol daba muchos indicios de la doblez de su ánimo porque si bien parecía contento y satisfecho cuando se despidió de los Misioneros; no tenía intención de permitirlos en sus tierras las que según su criterio se extendían desde Buenos Aires hasta el Río Los Sauces. También mostróse muy sentido de que los Misioneros juntasen gente en Reducciones, que en su concepto era lo mismo que quitarle sus vasallos (Sánchez Labrador [1770] 1910-17).

Tal vez esta conciencia de sus “dominios” y sus “vasallos” anotada por los observadores fue lo que llevó a Morris a hablar en términos de “el rey”, y a Falkner a hablar de “reyezuelo”, aunque ambos aclaran que, si bien era obedecido, no había ningún poder formal en el estatus de cacique.

Al parecer, esta “ferocidad” no tenía mucho que ver con un carácter individual sino con una habilidad necesaria para la supervivencia en ese medio indígena. Mientras está hablando del poder de Cacapol y Cangapol vs. sus enemigos, Falkner nos dice que, cuando esos enemigos pueden caer por sorpresa sobre las tolderías de los primeros, estos se salvan cruzando el río a nado: “los chicos, empero, que quedan rezagados en los apuros y confusión de la disparada, caen en manos del enemigo inhumano, que da muerte cruel a cuantos encuentra, sin que se libren ni los niños en las cunas”. Y agrega que, cuando los Bravos pueden sentir al enemigo acercarse, “en tal caso pocos son los que escapan de la furia de esta brava nación, como que el cacique Cacapol muestra a sus huéspedes montones grandes de huesos, calaveras, etc., de estos enemigos, a quienes se jacta de haber dado muerte”, cita que ya hemos traído cuando hablamos de Cacapol (Falkner 1974: 130).

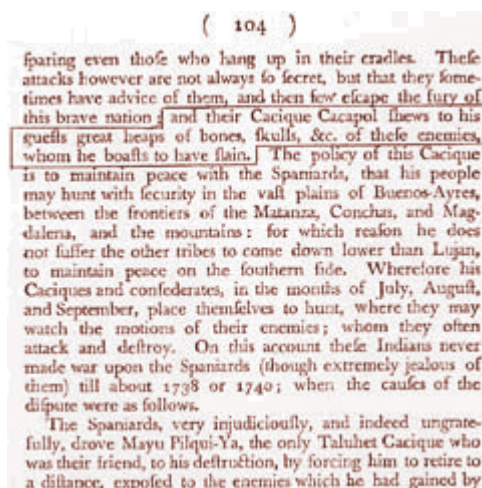
Pero las versiones posteriores que intentan describir tanto a Cacapol como a Cangapol pueden confundir uno con otro y traicionar las memorias. El ejemplo más criticado es el del Coronel Barbará en su libro *Usos y costumbres de los pampas*, escrito a mediados del siglo XIX.

Según dice el mismo Barbará, este autor estudió las costumbres de los pampas en las tolderías de Tapalqué de Juan Manuel Catriel el Viejo en 1848, a quien visitaba continuamente. Barbará, repitiendo las palabras de Catriel, nos dice que se sabía que:

Un cacique llamado Cangapol era, en esa época [del siglo XVIII], el más poderoso de las tribus nómades imponiendo respeto y temor a los demás caciques cuando algunos de éstos contravenía sus disposiciones, lo atacaba y castigaba severamente haciendo alarde

de su crueldad. Si lograba vencerlo hacía degollar hombres, mujeres y niños, hacinando multitud de huesos, cráneos &a; y teniendo que presenciar esta horrible escena aquellos que se escapaban de ser inmolados (Barbará 1930: 10).

¿No le parece al lector que esto de “huesos, cráneos &a” es demasiado parecido a lo que escribió Falkner sobre Cacapol? ¿Quién se copió de Falkner? ¿Catriel o Barbará? Pero además, ¿quién de los dos cambió a Cacapol por Cangapol? Sabemos que el nombre está cambiado porque revisamos la edición príncipe reproducida en forma facsimilar por Newman, Chicago, 1935, que se encuentra en el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Le presentamos la página de esta edición príncipe donde está el nombre original, el subrayado es nuestro.



Página 104 del libro de Falkner.

Pero, para colmo de los colmos, cuando Vignati, en su libro *Los escritos del coronel Barbará*, hace la comparación entre lo que dice Barbará y lo que dice Falkner con el fin de demostrar el plagio sobre los huesos etc., también cambia a Cacapol por Cangapol. Y aún más: ¡¡¡De Ángelis, en su versión de la obra de Falkner, Colección Pedro de Ángelis, II, Plus Ultra, comete el mismo error!!!

La vida de los indígenas habrá sido “dura”, pero la de los investigadores que intentamos sacar alguna conclusión a partir de las lecturas sobre los biografiados no lo es menos. Agradecemos al Señor Director del Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires, el habernos permitido sacar algunas fotocopias del facsimilar de la edición príncipe del libro de Falkner resguardada en esa biblioteca. La edición príncipe original la trabajamos hace muchos años en la biblioteca de la Universidad de Nueva York.

Con esta sección, “Rostros de los bravo, terribles y románticos”, concluimos el capítulo III de nuestra presentación general de “Rostros aborígenes de las pampas argentinas, siglos XVIII y XIX”.

B. UNAS “FOTOGRAFÍAS” EN LA MISIÓN DEL PILAR ¡¡¡EN 1740 Y PICO!!!

En los capítulos anteriores he señalado algunos “equivocos” ya en tomar el rostro de un indígena y dibujarlo como perteneciente a otro, ya decidiendo que la foto de uno pertenece a otro. Este caso que presento ahora es mucho más “arriesgado”, porque no sólo el/los personaje/s, no sólo sus rostros, sino el hecho fotográfico en sí es un fraude.

Estamos aludiendo a unas fotografías que aparecen en el libro *Orígenes históricos de Mar del Plata*, escrito por Julio Cesar Gascón, número XX, de la colección Publicaciones del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, pp. 28-29-55. Deseo aclarar inmediatamente que el autor del libro no alude en ninguna forma ni circunstancia a esas ilustraciones, lo que nos hace suponer que su inclusión no fue de su responsabilidad.



*Escuela de Catecúmenos en la
Reducción del Pilar*



*Una fiesta de indígenas en la
Reducción del Pilar*



Indios puelches

Recordemos que la Misión del Pilar existió entre 1746 y 1751. Conociendo esta fecha e inspeccionando las fotos, nos preocupamos y asombramos lo bastante como para pedir ayuda experta. Nos comunicamos con el profesor Juan Ferguson de Mar del Plata, quien nos comunicó en un e-mail que, tras consultar el libro él mismo, había llegado a las siguientes conclusiones:

En mi opinión, el autor o el editor se equivocaron al elegir o titular estas imágenes. Las fotos de las páginas 28 y 29 NO pertenecen a la Reducción del Pilar original; en primer lugar porque esa fundación era del siglo XVIII y la fotografía se inventó a mediados del siglo siguiente (lo cual es, en sí mismo, concluyente); en segundo lugar, porque la reconstrucción del edificio original aquí en la Sierra de los Padres es del año 1968...; y en tercer lugar porque los indígenas que aparecen allí, en función de su vestimenta y adornos, parecen pertenecer a etnias del noreste o de la Mesopotamia. Por último, hasta donde se sabe, las paredes de las reducciones (tanto de la del Pilar como las de los Desamparados) estaban hechas con troncos pero revestidas en barro, en el caso de las fotos citadas las paredes sólo tienen troncos (siendo esto posible sólo en un clima más benigno que el de estas latitudes). Creo que las fotos citadas se utilizaron con fines meramente ilustrativos,

sin mayores preocupaciones por su origen. [...] es probable que haya habido un error de edición, y que los títulos de las fotos no expliciten claramente que se trata de establecer una analogía con las imágenes y no una correspondencia exacta, es decir, que las fotos son un ejemplo de cómo debería haber sido la citada Reducción. En el fondo, creo simplemente que las fotos han sido usadas con cierta.... falta de preocupación por su contenido histórico. Esto no es de extrañar, pues la historia de la fotografía y la valoración de las imágenes como fuentes es algo bastante reciente. Sin otro particular, le envío un cordial saludo. Juan Ferguson.

Creemos que esta nota tan elocuente como instructiva nos exime de más comentarios. Apreciamos y agradecemos al Profesor J. Ferguson su colaboración tan valiosa.

Meses más tarde, y por otras razones, estábamos leyendo un artículo de Milcíades A. Vignati, *Los habitantes protohistóricos de la pampasia bonaerense y nodpatagónica* cuando, en la nota 5, nos encontramos con la siguiente crítica acérrima y, a nuestro parecer, algo injusta en algunos aspectos, sobre el tema:

El autor ha incorporado a su monografía algunas ¡fotografías! –¡a mediados del siglo XVIII!– de los “catecúmenos de la Reducción del Pilar” en la que es dado ver libros en manos de los niños, un hombre con sombrero tipo comienzos del siglo XX, con saco, camisa blanca y corbata; una mujer vestida a lo morisco, otra con guardapolvo... En fin, todas las maravillas imaginables. Si no se trata de reducciones chaqueñas actuales, tal vez sean de Chile. En la página 55 da otra con el sugerente nombre de “indios puelches”: ahí, -a la izquierda, abajo– se ve una palangana... su proveniencia la creo similar a las anteriores. Con estas ilustraciones, el autor ha introducido –en gentil homenaje de agradecimiento “a quien leyere”– la nota jocosa que aligera el tedio de su lectura (Vignati 1967: 41).

Estimado lector, creo que estas observaciones, que no son de mi competencia pero sí de mi incumbencia, tienen importancia para alertar al lector acrítico, liviano y poco comprometido en los temas que ocupan a estudiosos e investigadores, en los temas de nuestro pasado indígena, mestizo y europeo.

No quiero terminar el trabajo que me propuse exponer en tres capítulos... y un apéndice, sin presentarles unas obras que, a mi parecer, son muy bellas. Se trata de unas ilustraciones –felicísimas– hechas por el artista argentino, cordobés, José Alberto Gómez, quien ha creado estos trabajos y otros más para el libro de Guillermo Alfredo Terrero *Caciques y capitanejos en la historia argentina*, editado por Plus Ultra en 1974.

Tres cuadros bastan para apreciar la enorme fortaleza estética del pintor José Alberto Gómez en cada uno de sus trazos



“Indio bombero”



“La boleada”



“El parlamento”

Estimado lector, ahora sí doy por terminado mi trabajo. Muchas gracias por su atención.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Arce Bastidas, Elías

1953. *Señores de la Tierra, rastrillada de bárbaros*. Santiago de Chile, edición de autor.

Barbará, Enrique

[1856] 1930. Usos y costumbres de los Pampas, algunos apuntes históricos sobre la guerra de la frontera. *Revista Azul* 3.

Bechis, Martha

1985. *Indian Geopolitics in the Araucanian Area around 1830*. Ponencia presentada a la Annual Conference of the American Society for Ethnohistory, Chicago.

1999. La vida social de las biografías: Juan Calfucurá “líder total” de una sociedad sin estado. En Sautu, R. (comp.); 1999. *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

2002. La organización nacional y las tribus pampeanas en Argentina durante el siglo XIX. En Ohmstede, Antonio et al. (comps.); *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América latina, siglo XIX*. México, El Colegio de San Luis / Países Bajos, CEDLA. Incluido en esta compilación.

Biblioteca Clarín 1999

Los imperios del desierto. *Historia Visual de la Argentina* 65.

Capdevilla, Ramón R.

1973. *Pedro Rosas y Belgrano, el hijo del general*. Tapalqué, Patria.

Carril, Bonifacio del

1992. *Los indios de la Argentina, 1535-1845, según iconografía de la época*. Buenos Aires, Emecé.

Crespi Valls, Antonio

1959. *La Invasión del 19 de mayo de 1856*. Buenos Aires, Museo Histórico, Municipalidad de Bahía Blanca.

Clifton Goldney, Adalberto

1963. *El Cacique Namuncurá, último soberano de la pampa*. Buenos Aires, Huemul.

Donoso, Ana Luisa y María Elena Ginóbili

1999. *Bahía Blanca en imágenes 1828-1928*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.

Falkner, Tomas

[1774] 1974. *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*, Buenos Aires, Hachette.

Gabriel, José

1926. *Martorel*. Buenos Aires, Monografías de Arte.

Gascón, Julio César

Orígenes Históricos de Mar del Plata. La Plata, Colección Publicaciones del Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires XX.

González Arrili, Bernardo

1972. Las luchas en las fronteras, comentarios de la Batalla de San Carlos, Bolívar. Periódico *La Prensa*, 5 de marzo.

Guido, Horacio

1967. Calvucurá y el cura. *Todo es Historia* 5: 56-61.

Guinnard, Augusto

1941. *Tres años de esclavitud entre los patagones*. *Le Tour de Monde*. 1º semestre de 1862.

Hughes, John

[s/f.] Sobre el pintor Lamela [www.//clasificadosafull.com.ar/ARTE/artes.htm](http://www.clasificadosafull.com.ar/ARTE/artes.htm).

Hux, Meinrado

1980. *Una excursión apostólica del Padre Salvaire a Salinas Grandes*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas / Ministerio de Cultura y Educación de la Nación.

1991. *Caciques huilliches y salineros*. Buenos Aires, Marymar.

1999. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

Koessler-Ilg, Berta

1962. *Tradiciones araucanas*. La Plata, Instituto de Filología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata.

Landaburu, Roberto

1874. El gran brujo Kalfucurá. Periódico *La Capital* de Rosario, 13 de agosto.

Lepot, François

1995. *El Rey de Araucanía y la Patagonia*. Buenos Aires, Corregidor. 2ª edición.

Magüire, John

1980. *La pezuña de oro: las pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires, Raigal.

Mansilla, Lucio

1890. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires, Museo de La Plata / Juan Alsina. 3ª edición.

Martínez Abal, Elena M. de

1964. *Aula cordial: libro de lectura para tercer grado*. Ilustraciones de Roberto Bernabé. Buenos Aires, Biblioteca Billiken, Troquel.

Martorell (cuadro) en <http://fcnym.unlp.edu.ar/museo> >arte en el museo >galería de artistas> con el título de *Criollo*.

Mayol Laferrere, Carlos

1978. Crónica Ranquelina de Mariano Rosas. *Todo es Historia* 130.

1988. Los conquistadores del desierto. Diario *Puntal*, Río Cuarto, junio.

Especiales de Historia Regional, indios ranqueles:

www.ranqueles.com/historia_regional/indios_ranqueles.html

Morris, Isaac

1750. *Narrative of the Danger and Distresses which beset Issac Morris and seven more of the Crew belonging to the Wager Store-Ship which attended Commodor Ansan in his Voyage to the South Sea*. Londres, imprenta St. Birt.

Paucke, Florián

1942. *Hacia allá y para acá, una estadía entre los mocovíes, 1749-1767*. Tucumán, Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán.

Periódico *Argentino* de La Plata. “Un homenaje al cura Bibolini”, 23/11/1930.

Sánchez Labrador, José

[1770] 1910-17. *Paraguay Católico. Los indios pampas, puelches y patagones*. Buenos Aires, Imprenta Coni.

Sociedad Geográfica Argentina

1884. El Cacique Namuncurá. *Revista de la Sociedad Geográfica Argentina* II: 194-196.

Tamagnini, Marcela

1994. *Cartas de Frontera, los documentos del conflicto inter-étnico*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Terrero, Guillermo Alfredo

1974. *Caciques y capitanes en la historia argentina*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Vignati, Milcíades

1967. Los habitantes protohistóricos de la pampasia bonaerense y nodpatagónica. *Investigaciones y Ensayos* 3: 37-100.
1963. Iconografía aborigen, Namuncurá-Pincen II. *Revista del Museo de La Plata*. Nueva Serie. Sección Antropología, t. 2 (1942) 10, t. 2 (1945) 13.
1946. Los “escritos” del Coronel Barbará. *Notas del Museo de La Plata* XI, Antropología 34: 177-229.
1944. Falacias iconográficas. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* IV.

Walther, Juan Carlos

1970. *La conquista del desierto*. Buenos Aires, Eudeba.

Zeballos, Estanislao

1961. *Callvucurá y la dinastía de los Piedra. Painé y la dinastía de los Zorros. Relmu, reina de los Pinares*. Buenos Aires, Hachette.

CACICAZGOS PAMPEANOS: FRONTERAS ADENTRO, FRONTERAS AFUERA *

INTRODUCCIÓN

En este corto título se concentran una cantidad considerable de variables, conceptos y situaciones históricas que necesitan de instrumentos metodológicos que incluyen la ecología y la psicología social, la antropología y la historia, más un sentido de las situaciones coyunturales que los individualiza pero que no por ello los vuelve anecdóticos, sino que confirma las visiones más inclusivas.

Además, debemos explicitar qué entendemos por frontera, cacicatos, estado, sociedades segmentales, interrelaciones e identificaciones tanto del sí mismo como del otro en contextos de distintos pesos históricos para los sujetos actuantes, sin por ello descartar variables de reacciones individualizables que provocaron o alentaron o apuraron a precipitar los cambios estructurales o a confirmar situaciones de extrema tensión social.

Empecemos por aclarar qué entendemos por *fronteras*. Por un lado, se las define como *el confín de un estado*, con la aclaración de que este confín puede tener una precisión variable según estemos hablando de estados imperiales federativos o de estados imperiales centralizados o de estados-naciones.

Por supuesto, también tenemos que puntualizar lo más precisamente posible en qué etapa de consolidación están cada uno de estos estados respecto de sus fronteras en el momento en que se dieron los acontecimientos que estaremos presentando. Otra variable que se debe tomar en cuenta es que la noción de las fronteras nacionales también tiene su historia hasta llegar a ser una *línea*, lo que se define como *una extensión considerada en una sola de sus tres dimensiones: la longitud*, porque las fronteras modernas no tienen ni altura ni espesor. Esto es importante porque las otras dimensiones necesarias para la acción humana son o pueden ser o deben ser arbitrarias,

* Conferencia impartida en el Simposio “El Liderazgo Indígena en los Espacios Fronterizos Americanos siglos XVIII y XIX”. Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, agosto 2007.

lo que quiere decir que dependen de dos puntos de vista: el de *adentro* y el de *afuera*, para la definición de su espesor y su permeabilidad. Si bien el concepto de frontera puede tener otros contenidos –lo que reconocemos en planteos en función de otras variables–, en la situación que tomaremos como tema de este trabajo nos afirmamos en esta definición.

Tomemos un ejemplo: en 1815, en las Provincias Unidas del Río de la Plata se ubicó un puesto militar policial en Kakel Huincul –no un fuerte– a varias millas al sur del Río Salado –hasta ese momento la frontera con el indígena– con el propósito de controlar a carboneros que producían el producto con la materia prima de las islas de monte del sur de Buenos Aires –como los del Tuyú– y lo elaboraban en hornos cercanos con el fin de venderlo a los pobladores de dentro de la frontera de Buenos Aires. En esa región, hasta un tanto más al sur, también estaban instalados señores terratenientes no reconocidos ni controlados en forma alguna por el estado, como lo era, por ejemplo, Ramos Mejía. Algunas de estas tierras se habían comprado, literalmente, a los indígenas en tratos convenientes para ambas partes, sin ninguna intervención del estado. El indígena tenía tratos directos con esos... ¿ocupantes?, ¿ciudadanos?... mientras ellos tenían... ¿adquirían?, ¿vendían? tierras o materia prima para producir libremente lo que comerciaban en el territorio del estado de Buenos Aires.

Otros ocupantes –como los pertenecientes a los enclaves territoriales euroamericanos– eran oficiales. Estos enclaves eran objeto de ambivalencias por parte de los indígenas: por un lado ocupaban sus tierras pero, por el otro, eran lugares de intenso intercambio comercial. Estos enclaves y este comercio podían ser muy beneficiosos en épocas de sequía prolongada, como la de 1828-31, porque el indígena podía pedir refugio, como ocurrió aproximadamente en 1829 con la parcialidad de Llampilco, quien pidió protección en la novísima Fortaleza Protectora Argentina porque su gente, entre el Río Negro y el Colorado, moría de hambre.

Además, el indígena tenía que vérselas con las expansiones de parcialidades hegemónicas que se desplazaban hacia las pampas, como fue la expansión de los Bravo, tehuelches septentrionales procedentes del Neuquén, o la de los huilliches chilenos sobre las Salinas Grandes a principios del siglo XIX, y la de pehuenches, boroganos y realistas en épocas de la Guerra a Muerte en Chile, la cual, terminada en aquel territorio en 1823, siguió su curso en las pampas hasta 1830.

El indígena entraba o no en relaciones económicas sociales, independientes o dependientes, según le conviniera, porque él también podía viajar a Buenos Aires y vender allí sus productos, ya que el comercio entre indios no estatizados y pobladores de los estados siempre tuvo más presencia que las guerras o las paces interétnicas.

Así las cosas, mientras que grupos e individuos pertenecientes al estado podían o no tener buenas o ninguna o malas relaciones con los indígenas, la puesta en acción de estas interacciones dependía también del estado mismo, de acuerdo con el nivel de integración que esa población blanca tuviera respecto del estado; lo que, a su vez, era el resultado de la fuerza o la intensidad o la conveniencia de cada una de las partes entre sí.

En la parte indígena no existía un estado integrado o regente. Era una sociedad segmental a cuyas unidades llamamos *parcialidades*, pero incluso dentro de estas par-

cialidades formales, subgrupos o individuos de esa población podían intentar comercio, amistad o agresividad respecto de la población blanca cercana o relativamente lejana. Era una sociedad segmental cuyas unidades entablaban relaciones de conveniencia o logísticas en relación con los blancos, ya en forma individual o grupal.

Pero estas relaciones tenían otra faceta o condiciones que las precipitaban o las contenían en la interacción con el otro: sus conflictos internos relacionados con las migraciones indígenas voluntarias internas, las que provocaban resistencias entre los segmentos mayores o una corriente de búsqueda de protección en la zona de población euroamericana, ya de los segmentos mayores, ya de subgrupos o de individuos.

Los individuos o grupos familiares podían hacer una evaluación sobre la conveniencia de sumarse al grupo invasor, cambiar a grupos que tuvieran una estructura más eficaz para resistir a los grupos invasores o buscar protección entre sus enemigos de siempre, los blancos, los que podían convertirse en sus aliados contra esos segmentos invasores agresivos.

Así es que encontramos una gran variedad de casos de agrupaciones indígenas libres a las que podemos incluir, aun corriendo peligro de caer en la rigidez, en tres categorías interétnicas: los aliados, los de guerra y los no comprometidos; mientras que aquellos ya refugiados en tierras estatales fueron llamados, y nosotros los llamamos, *indios amigos*. Así, completamos cuatro categorías de grupos de indígenas generalmente individualizados o denominados bajo el nombre del cacique que fungiera como tal en un período histórico determinado. Por supuesto, tenemos otros indígenas ya asimilados a la población blanca como individuos, de quienes no hablaremos en este trabajo.

En resumen: la situación del grupo indígena como amigo, aliado, enemigo o indiferente era función de la interacción entre blancos e indígenas, la que a su vez se veía afectada por las condiciones internas de cada uno de esos agregados en cuestión. Veamos sucintamente una de estas situaciones de interacción inter e intra étnicas en el contexto de los años 1717 al 1737. Para ello tenemos que retroceder hasta la segunda mitad del siglo XVII, en los comienzos de la guerra por las vacas... y los caballos.

En la zona serrana de Sierra de la Ventana tenían sus toldos los Mayupilqui y los Yahatti. Estas casas caciquiles tuvieron una larga y accidentada historia entre 1680 y 1750, año en que desaparecen del horizonte social; aunque pudo haber sido que la de los Mayupilqui continuara en la casa caciquil de los Cayupilqui, con lo cual se habrían extendido hasta 1827 aproximadamente.

Estas primeras fechas son concurrentes con la presencia de un conflicto típicamente pampeano: la guerra por las vacas, que ya había comenzado unos años antes. En esta guerra entre indígenas libres y vaqueros cristianos, los indígenas habían atacado a viajeros y vaqueros y produjeron varias muertes; mientras que aquellos arriaban a los animales y, aprovechando que los hombres indígenas estaban de recorrida por lo que consideraban su territorio, obligaban a las mujeres indígenas que quedaban con niños y viejos en los campamentos a tener relaciones sexuales con ellos.

Debido al asesinato, en 1707, de uno de estos vaqueros, Herrera de Garay, hombre prestigioso tanto en Cuyo –perteneciente a la Capitanía de Chile en esos años– como en Buenos Aires, se hizo una detención de jefes indios, a quienes se les siguió juicio y que finalmente fueron asesinados a mansalva.

Si bien Buenos Aires defendió la causa de Herrera y Garay, no estaba de acuerdo en lo relativo a que se vaquearan las pampas por gente de Cuyo, Córdoba, Chile y hasta La Rioja, ya que consideraba que el ganado vacuno era pampeano y le pertenecía por su origen rioplatense. Los indios también lo consideraban suyo, ya que los animales nacían, pastaban y se desarrollaban en su territorio.

Pero un peligro mayor amenazaba a ambos: era la poderosa parcialidad de los Bravo, con Cacapol y Cangapol a la cabeza, desde las tierras del este de lo que es hoy la provincia de Neuquén. Ante este peligro, Buenos Aires envió, a principios de 1717, *efectos y regalos al indio cacique Mayupilquian* (tal vez Gregorio) *con el nombramiento de Guardia Mayor para la defensa y custodia de esta campaña*. Además, existía el proyecto de llamar a Buenos Aires a Mayupilqui y Yahatti para que hicieran correrías o para que dieran las noticias que supieren sobre cualquier movimiento del que tuvieran conocimiento. La finalidad última era *celar esta campaña* –ya reconocida por el rey como perteneciente a Buenos Aires– *de toda extracción de ganado vacuno y sus matanzas por parte de las ciudades circunvecinas*.

Los nombrados contaban con 90 hombres para defender unos 80.000 km² de todos los destinos, menos de Buenos Aires, mientras eran empujados por los Bravo, que querían participar de ese botín mugiente, así como por los Calelian del sur de San Luis, que también competían por apoderarse de esas vacas.

Mayupilqui y Yahatti no pudieron cumplir con lo que Buenos Aires les había encargado. Esto resultó en que estos indígenas aliados se convirtieran en indios refugiados –luego llamados *indios amigos*– en Lobos, al este del río Salado; mientras los Bravo ya en 1730 habitaban tanto el Casuhati (Sierra de la Ventana) como toda la Tandilia y conservaban, además, su territorio original. Pero –tal vez por robos que los indios amigos hacían en su contorno por una extrema sequía o por participar en una invasión a Arrecifes en busca de sustento– los Mayupilqui fueron arrojados fuera de la frontera *a merced de sus enemigos, quienes ya en 1731 los acusaron de colaborar con el español*. Ya en tierras de los indios, el gran cacique Gregorio Mayupilqui fue ultimado por indígenas de su misma región de origen. El colaboracionismo ya era mal visto por propios y ajenos.

Esta suma de acontecimientos, que llevó a los Mayupilqui de enemigos de los blancos a enemigos de los indígenas –pasando por indios aliados y luego indios amigos– es lo suficientemente ejemplarizante como para tener una idea de cómo las cambiantes políticas de los blancos podían hacer héroes y hacer víctimas, con la mejor intención de defender... sus bienes económicos.

LA SITUACIÓN DE LOS INDÍGENAS ALIADOS

Desde el punto de vista del estado argentino, ya fuera una provincia, ya todas las provincias, el indio aliado vivía fuera de las líneas de la frontera. Raciones y/o regalos llegaban a esas agrupaciones como muestras del reconocimiento de su amistad. Estos abastecimientos tenían también la función de reconocimiento del liderazgo de tales o cuales figuras que fungían como cacique principal y cacique secundario o cualquier otra forma de liderazgo, como sucedió en el paradigmático caso de los

boroganos. La composición histórica de este grupo fue la suma de distintas agrupaciones, que llegaban con sus respectivos líderes. Esto los llevó a constituir un liderazgo plural en el que se iban destacando algunos de los cinco o seis caciques más prestigiosos, que formaban una especie de Consejo en el cual, a su vez, se destacaban uno o dos como cabezas de ese selecto grupo.

Las raciones dirigidas hacia las personas de los caciques reconocidos por el donante otorgaban al agraciado un reconocimiento y un prestigio que afirmaba su liderazgo, por lo cual su estatus se reforzaba ante sus seguidores. Pero no aumentaban su poder, dimensión del cacicazgo que tenía una fuente más endógena, es decir, de más adentro del consenso de los seguidores, que desde afuera. Esto estuvo bien ilustrado en un segmento del libro de Mansilla en el que Mariano Rosas o Panguitruz-Guor le decía al militar: *entre los civilizados el que manda manda... aquí no*; aunque la personalidad del líder se imponía muchas veces. Pero este fenómeno se presenta más frecuentemente en la segunda mitad del siglo XIX. No es extraño que haya sido en esa mitad de siglo que la legitimación del liderazgo haya adquirido algunos matices divinos, cosa que, según creemos, no se dio en tiempos anteriores.

El que tenía problemas en definir quiénes eran indios aliados era el estado. Dos razones contribuían a esto. Primero, la inestabilidad política e ideológica de personas clave de ese estado, sobre todo en la época republicana, y segundo, la capacidad económica de ese estado. Rosas planteó bien claramente esta última variable: “no podemos mantener a todos, tenemos que decidir quién es el aliado y quién no y, a este último, hacerle la guerra”.

Pero ser aliado les daba ventajas a los estados, por lo que algunos indígenas explotaron esta *debilidad* haciéndose aliados de los dos estados adyacentes, Chile y Argentina; aunque algunos rechazan esta dualidad, sobre todo en los momentos más críticos de las relaciones entre esos estados. Daremos un ejemplo: para 1828 ya estaban instalados los boroganos en las Salinas Grandes. Eran realistas que habían huido de Chile, algunos de ellos desde antes de la finalización de la Guerra a Muerte. Muchos de esos caciques llegaron a las pampas con los Pincheira criollos, chilenos realistas empujados hacia las pampas por las fuerzas patriotas chilenas, que no pudieron alcanzarlos.

Los boroganos migrados quisieron ser reconocidos como aliados por el gobierno de Buenos Aires en 1829. Se quejaban a Rosas de la ninguna hospitalidad que les brindaban los indígenas de las pampas, los que manifiestamente les exigían que volvieran a sus tierras chilenas. Pero se hicieron amigos de los ranqueles, mientras el gobierno de Buenos Aires reunía a los caciques más importantes de su agrupación para firmar tratados de paz. En una visita a Buenos Aires, los caciques fueron instalados en la Chacrita de los Colegiales, y allí hasta Rosas cocinó para ellos. Con Yanquetruz por un lado y Rosas por el otro, los boroganos se sintieron seguros.

Mientras tanto, Rosas ya había iniciado sus manipulaciones en la Araucanía para atraer fuerzas capaces de batirlos. Para ello envió a Toriano –un pehuenche que había cambiado su lealtad de los españoles a los patriotas– a buscar guerreros a la Araucanía, entre las pocas agrupaciones que habían sido leales a los patriotas en tiempos de aquella Guerra a Muerte.

Toriano tardó casi un año en reclutar aquellos voluntarios y llegó a las pampas del noroeste de la región de las salinas con unos 2.000 guerreros. Atacaron a los boroganos cuando estos preparaban una junta con Yanquetruz, a quien los boroganos pensaban regalar regimiento con los obsequios que Rosas ya les había entregado en Buenos Aires al grupo de líderes boroganos, y con los regalos que estaban seguros traería el segundo grupo al que Rosas estaba agasajando, grupo que volvió con las manos casi vacías.

Esos patriotas venidos desde Chile no pudieron vencer a los boroganos, aún divididos entre los que recibían a Yanquetruz en el lugar de la Junta y los que salieron a pelearlos. Este fracaso fue tapado por Rosas para disimular ante los boroganos. Pero le preocupaba la alianza de ellos con Yanquetruz, quien había llegado a las pampas aproximadamente en 1828 con el fin de auxiliar a los ranqueles vencidos por fuerzas de Córdoba, y quien tenía mucho poder entre los ranqueles pampeanos al unírseles con sus ranqueles-pehuenches. Toriano no supo qué hacer, le había fallado a Rosas, seguía como pehuenche entre los pampas y odiado por los todavía amigos de Rosas, los boroganos.

Para el año 1832, ya Toriano no gozaba de las preferencias de Rosas, quien mandó invadirlo y fusilarlo. Mientras, Yanquetruz fue engañado con extrema sutileza rosista. En forma secreta le hizo saber que en agosto de 1831 iba a largar una invasión contra los ranqueles desde Río Cuarto. En plena brutal sequía, que ya hacía dos años azotaba toda la pampa, Yanquetruz se adelantó a lo que creyó que iba a ocurrir y se dirigió a Río Cuarto con todas sus fuerzas.

No encontró ningún preparativo de lo que esperaba. Al contrario: se lo culpó de ir a atacar Río Cuarto con la ayuda de algunos unitarios desperdigados por las pampas y fue ya definido como enemigo. Esto obligó a los boroganos a separarse formalmente de los ranqueles, por lo cual estos boroganos quedaron indefensos y se aliaron con más determinación a Rosas. Como consecuencia de esto, en pocos años más cayeron abatidos por unos terceros aliados al mando de Calfucurá, quien cinco años atrás era un caciquillo que había llegado a las pampas con las fuerzas que Toriano había ido a buscar a la Araucanía. Años más tarde, Calfucurá escribió: *yo soy chileno, vine aquí porque Rosas me llamó...*

Otro caso memorable *de indio aliado* es el de Sayhueque, y ya estamos en la segunda mitad del siglo XIX. Sayhueque fue indio aliado desde los años sesenta. Rechazaba a la gente y los símbolos chilenos y afirmaba su argentinidad, y esa argentinidad la expresaba, por ejemplo, con el tamaño de la bandera argentina que quería para sus toldos, la que debería ser más grande que la del cacique tehuelche Casimiro, quien buscaba la amistad y el reconocimiento oficial que finalmente obtuvo de los gobiernos de Argentina y Chile, lo que Sayhueque despreciaba. Sayhueque se convirtió en el Rey de las Manzanas, según decía Moreno, y se apartó así, real y simbólicamente, de otros caciques de más al norte que cuidaban la hacienda de comerciantes chilenos.

Pero llegó el momento de la total ocupación del territorio hasta los ríos Neuquén y Negro. En 1878, Napoleón Uriburu comandaba la cuarta división de esa primera etapa y se dirigió al sur desde Mendoza por tierras geográficamente muy difíciles, frías, escabrosas y con caciques muy poderosos, todo lo cual hizo de esa cuarta divi-

sión una de las más sacrificadas. Mientras, Sayhueque demostraba en todas las formas posibles su lealtad al gobierno y al estado argentino.

Uriburu, de acuerdo con las órdenes recibidas, estableció un fuerte en las orillas del Neuquén y el Curri-leuvú el 7 de marzo de 1879. Allí debía establecerse y restablecerse, a la vez que Roca, jefe supremo de todas las fuerzas, se preparaba para ser presidente. Pero Uriburu creyó ver debilidad en su posición geográfica, a la vez que los indígenas se iban reuniendo al sur del río Negro para hacerle frente. Sayhueque no participó en esto. Seguía su política pública, lo mejor que podía hacer, incluso a riesgo de ser atacado por los demás indígenas.

Uriburu no sólo enfrentó a los enemigos sino que, desobedeciendo a Roca, pasó el río Negro con el fin de asegurar un área mayor para mantener ese fuerte. Desobedeciendo las órdenes del Estado Mayor, Uriburu dirigió sus fuerzas hacia el centro del Neuquén, con la amenaza de incluir a Sayhueque en ese ataque. Roca lo apercibió y, tal vez con el fin de afirmar su estrategia de guerra, el 23 de junio de 1879 nombró formalmente a Sayhueque Gobernador de las Manzanas, mientras que Uriburu pedía su baja del ejército.

Sayhueque creyó que ya tenía asegurado el respeto de Roca y de todo el ejército, lo que se vio que no era así porque, después de aquella primera parte de la campaña total, comenzó la segunda, que consistió en asegurar todo el territorio del Neuquén bajo el dominio oficial. Sayhueque escribía cartas encabezadas con *Gobierno de las Manzanas* aún mientras se iba retirando de su territorio.

Pero ya Roca era presidente y su ministro de guerra, el general Victorica, se encargó de cumplir con los planes oficiales mientras se iniciaban las conversaciones por los límites internacionales, lo que se concretó después de firmado el Tratado de Límites con Chile el 23 de julio de 1881. Se ordenaron expediciones al actual territorio de Neuquén, que tendrían por meta el lago Nahuel Huapi. Participaron de ello una escuadrilla pluvial y tres brigadas, que desde distintos puntos se dirigieron hacia el gran lago.

Sayhueque se retiraba y juraba no entregarse nunca. Cinco años duró su resistencia deambulando por el Chubut hasta que, diezmada su gente, se presentó en el Fuerte 4ª División en 1885. ¿Qué había fallado en Sayhueque? Su error fue mantener su idea de ser gobernador de las Manzanas por *ser dueño y señor de un territorio que le había pertenecido hasta antes de la expansión nacional*. Se lo habían prometido, pero no por sus cualidades y capacidades, sino en aras del orden del avance de las tropas hasta los confines del territorio que en 1885 se definió como argentino.

¿Qué conclusiones sacamos sobre la interacción blanco-indio en estos tres períodos? Para los indígenas libres, el aliado no era bien visto y podía llegar a ser considerado un traidor a su propia raza, porque aumentaba el poder del estado contra ellos. Era un traidor, pero tenía la posibilidad de darse cuenta y de convertirse en enemigo de sus ex aliados, los blancos. En general, el aliado se hace aliado por conveniencia en contra de algún enemigo que ya es, o que puede llegar a serlo, también de su aliado.

Los Mayupilqui, después de soportar el exilio de sus jefes a Santo Domingo Soriano, y el peso de aguantar decenas de vaqueros en los territorios que consideraban suyos por ser pampas, comenzaron a sentir la fuerza de los Bravos con Cacapol y Canga-

pol a la cabeza desde el lejano sudoeste neuquino. Al no poder soportar esta presión, pidieron ser amparados en tierras españolas, y se convirtieron en indios amigos, de esas épocas cuando no se militarizaba a esos refugiados y, tal vez, no se los mantenía. Pero, sin servir para nada útil y no siendo controlados desde cerca, fueron fácil presa de los que sentían molesta su presencia, con razón en parte, sin razón en otra.

Ya no sus enemigos directos sino, al parecer, sus propios parientes, no olvidaron que se habían refugiado entre los blancos o, tal vez, existió la posibilidad de que, ya en contacto con los Bravo, no hubieran querido sostenerlos en su vuelta a sus familias.

De manera que en el corto período de unos veintiséis años (1710-1736) los Mayupilqui fueron: (a) enemigos de todos los vaqueros; (b) aliados de Buenos Aires; (c) indios amigos de Buenos Aires; y (d) asesinados en sus propias tierras. Es el caso más trágico, cambiante y complejo de relaciones intra e interétnicas que conozcamos.

Los boroganos fueron rechazados por todos los indígenas pampeanos, fueron realistas y enemigos de algunos de ellos y del gobierno argentino, poco a poco llegaron a ser aliados dudosos de Buenos Aires, y luego aliados de Rosas, y luego enemigos de los huilli-pehuenches calfucuraches. Pero se puede asegurar con toda firmeza que semejante recorrido fue diligentemente vigilado por Rosas una vez que el gobierno de Buenos Aires notó su presencia organizada como una parcialidad más en las llanuras.

Sayhueque es la figura trágica de la historia indígena. Todo su nacionalismo, toda su inteligencia, toda su idoneidad, todo el manejo fuerte pero sutil que hacía de su gente comenzaron a declinar antes de recibir el nombramiento tan deseado por él, el nombramiento de Gobernador de las Manzanas. Ese nombramiento sólo fue oportuno para salvarlo de las garras de Uriburu y con el sólo fin de no desarticular los planes de la conquista total y final.

Su gobernación era un absurdo político que él no supo entender, ya que seguía insistiendo con algo que siempre había pregonado: que esa tierra que ocupaba su parcialidad le pertenecía y que por su poder personal sobre tanta gente y sobre los enemigos del estado, esa pertenencia se le haría más meritoria. Lo que él no sabía era que esa tierra se iba a transformar en territorio nacional por lo que eran las autoridades nacionales las que, en última instancia, daban, regalaban, vendían, asentaban, reservaban esas tierras en un estado que no reconocía la tenencia de la tierra por origen de ocupación sin que fuera una decisión del estado argentino. Legalmente hablando, en un estado-nación, un cargo en el estado no implica la posesión del territorio en el que ese cargo se desempeña. Sayhueque quería ser más que indio aliado, quería ser parte del gobierno de los conquistadores, sin entender el orden político del estado-nación.

INDIOS AMIGOS O REFUGIADOS

Las parcialidades indígenas organizadas con jerarquías propias que fueron aceptadas fronteras adentro eran llamadas *indios amigos*. El concepto cargaba con cierta ambigüedad en relación con otros que estaban fronteras afuera, que eran fuertes

aliados del poder estatal de turno. Otra ambigüedad provenía de la forma de relación que guardaban, o más bien, que les era exigida por parte de los distintos jefes de la frontera o por miembros del poder político/económico, sobre todo cuando ese poder estaba disputado o, por lo menos, criticado internamente en el mismo estado.

Las luchas por el poder en la segunda mitad del siglo XIX exigían lealtad de los indígenas de uno u otro grupo de amigos y, a veces, de todos ellos, dependiendo de la cantidad de lanzas preparadas para luchar con que contaba cada parcialidad en ciertos momentos.

Tanto la parcialidad de los Catriel como la de los Coliqueo, por ser las más fuertes, sufrieron tal cantidad de acciones disputadas, que llevaron a esas parcialidades a conflictos violentos entre hermanos una vez que la gran figura del primer jefe amparado dentro de la frontera hubiera fallecido. Los hermanos jugaban su herencia caciquil con sus vidas. Creemos que esto se debió más a la constante tensión de adaptación a un medio conflictivo que a alguna característica intrínseca de la organización política indígena.

¿Por qué digo esto? Pues porque, más o menos manipulada o no, la autoridad del cacique *de afuera* era pensada, discutida y necesariamente aceptada por la mayoría manifiesta de los seguidores, ya en los parlamentos, ya en las charlas informales. Además, el cacique no respetado o directamente rechazado corría el peligro de que sus indios buscaran otras parcialidades; es decir, desertaban, lo que apuntalaba la autoridad del cacique receptor.

Uno de los casos más conocidos es el de la desgraciada rivalidad entre Justo Coliqueo y su hermano Simón una vez que Coliqueo padre hubiera fallecido. Justo sufría trastornos mentales por los que había sido internado en un hospital de Buenos Aires por un año. Su hermano Simón lo protegió, lo esperó reemplazándolo como jefe de la parcialidad mientras Justo se reponía.

Pero Justo se unió a Pincén y a Epumer y otros indios de guerra y puso sitio al poblado de su propia familia de los Coliqueos en octubre de 1876. De las filas de los sublevados salió un orador, quien se dirigió a Simón en nombre de sus dioses, de su descendencia de Caupolicán y sus sucesores,

valientes defensores de nuestras libertades, en nombre de todo esto te rogamos: que nos sigas al desierto [...] juntos combatiremos a estos perros cristianos pues sólo la esclavitud se puede esperar de ellos [...] Serán siempre unos ladrones de campos, de mujeres y de hijos [...] ellos nos han quitado nuestras tierras.

Los atacados no variaron su conducta. Los atacantes se retiraron. Días después, Justo Coliqueo quiso volver al pueblo de Los Toldos a integrarse a su comunidad y su familia, pero fue lanceado y muerto por el grupo de indios de guerra pertenecientes a la parcialidad de Pincén.

Justo Coliqueo no había podido zanjar la distancia entre la civilización y el mundo indígena libre. Su padre, sus hermanos, su familia y muchos de sus seguidores, a pesar de las injusticias, de la pobreza, de no ser escuchados por las autoridades de Buenos Aires, de no poder estar seguros de dónde los iban a ubicar y negados de

la posesión de sus tierras, siguieron fieles a un ideal que nunca se les hizo realidad. Tenían esperanzas.

Pero las tensiones de los indígenas amigos no sólo se planteaban entre la libertad y la sumisión. Incluso esa sumisión se les hacía problemática frente a los conflictos en que recaían los mismos blancos entre ellos mismos y entre ellos y los indígenas amigos, sobre todo en la época formativa del estado nacional, 1852-1880.

Los Catriel, ya incorporados como indios amigos desde los principios de la época rosista, fueron actores de una tragedia mayor que la de los Coliqueo. Un año antes de morir Juan Catriel o Catriel el Viejo, en 1849, le sucedió en la dirección de la parcialidad un hijo suyo, Juan Catriel, a quien, al morir en 1866, le sucedió su hijo menor, Cipriano, dado que el mayor no quiso someterse ni como “indio amigo de los blancos”.

Cipriano era notable por su colaboracionismo, rechazado por los otros dos hermanos. Pero no era sólo el colaboracionismo. Las formas sociales básicas que los indígenas amigos podían conservar sin por ello ser desechados o expulsados como indios amigos fueron manipuladas por Cipriano de tal forma que aún sobrepasaban las exigencias de la aculturación requerida por las autoridades militares. Tomemos un ejemplo: en 1872, en la batalla de San Carlos, en la que se enfrentaron Calfucurá con sus aliados y las tropas nacionales comandadas por Rivas y Boer. En el lado de los nacionales participaban Cipriano Catriel y Coliqueo con 1.150 lanzas indígenas en el ala derecha.

Como era costumbre, las fuerzas indígenas integradas a las tropas nacionales casi siempre eran las primeras en recibir la orden de atacar. Cipriano arengó a sus tropas sin mucho éxito, entonces pidió al General Rivas 50 tiradores, a quienes puso en la retaguardia de su propia gente, con orden de tirar y fusilar a los que quisieran desertar. Esa fue su forma de mostrar la fidelidad al gobierno nacional.

En la revolución de 1874, los catrileros, con Cipriano a la cabeza, se pusieron a las órdenes de los mitristas. Entre los pequeños combates y todas las idas y venidas de la política de los nacionales, Cipriano cayó prisionero de las tropas exitosas de turno. En Consejo de Guerra, los militares decidieron entregar a Cipriano y a su secretario, Avendaño, a los otros hermanos Catriel. Toda la situación está plagada de mitos, mentiras y verdades dudosas, pero lo cierto es que Juan José lanceó y degolló a su hermano Cipriano y a su secretario con tal rapidez que nadie pudo intervenir... según se dice. El fratricidio fue flagrante. Los Catriel siguieron al gobierno de Avellaneda con su ministro de guerra, Alsina. Pero de nada les valieron su drama ni sus lealtades. Las tierras que ocupaban eran demasiado valiosas para cualquiera que estuviera en el poder.

Idas y vueltas, traiciones y lealtades, aliados con otros indios y aliados con algunos blancos, los Catriel se rindieron en Carmen de Patagones y los dos hermanos, Juan José y Marcelino, fueron presos en Martín García. Luego, restablecidos en una colonia, los indígenas fueron bautizados y se convirtieron así en indios asimilados. Ya generalizando podemos resumir y agregar algunas de las transformaciones que forzosamente obligaban a los indios amigos, a los indios frontera adentro.

Lo que creo más importante señalar es que las parcialidades estaban sujetas a un estado representado por el presidente de turno y por las fuerzas armadas de la

nación, según los vaivenes de esa etapa formativa del estado nacional que recién culminaría en 1880. Creo que no es suficiente repetir varias veces que los indios amigos estaban sujetos a un estado, no a las autoridades de turno. Tomemos un ejemplo en los Catriel, en estrecha relación con Calfucurá y con Urquiza cuando Buenos Aires se separó de la Confederación Argentina. Catriel, Calfucurá y otros siguieron amigos y aliados a la Confederación. Cuando el conflicto terminó, Catriel siguió siendo indio amigo o refugiado en el estado argentino que se constituyó en 1857. En realidad, los Catriel nunca dejaron de ser *indios amigos*, porque lo eran de un estado, y no de la autoridad bonaerense de turno.

Esta etapa formativa del estado llevaba a que las disidencias internas se manifestaran en secesiones, revoluciones y autoridades que tenían el poder directo en sus manos. Las manipulaciones de ese poder directo comprendían también a los indígenas internos a la frontera. Los reclamos de los indios amigos por tener un territorio propio se oían en algunos momentos, se negaban en otros, sin que se aclarase que en un estado-nación el territorio es del estado y que es este estado el que puede conceder tierras en propiedad, ya por venta, ya por premios, ya por necesidad de gozar de una vida tranquila.

Todo era improvisación, y en medio de esa improvisación, la vida de los indios se movía como podía. El indio amigo podía ser expulsado de ese territorio en cualquier momento. De ahí esas pruebas de lealtad, las que se les exigían más que a cualquier ciudadano.

Algunos jefes indios resolvían esta inestabilidad por la fuerza contra sus seguidores; aquello que le decía Mariano Rosas a Mansilla en los comienzos de la década del setenta se volvía borroso. Mariano le decía: “entre los blancos, el que manda, manda, entre nosotros no”. Las cosas no estaban claras porque *el nosotros* estaban dentro de un estado. Catriel puso tiradores del ejército detrás de sus hombres en la batalla de San Carlos. Los indígenas en el exterior tenían que ganarse esa fuerza con actos de valentía y persuasión por parte del cacique.

La parcialidad refugiada cargaba con las críticas al mismo tiempo que con la envidia de las libres y los movimientos de resistencia que brotaban desde adentro. La diferenciación interna oscilaba según las circunstancias. En realidad, todo estaba a prueba de la situación externa y la reacción interna.

Pero algunas cosas no oscilaban. Ejemplo de esto fue la prohibición de la venganza interna. Esto es casi un capítulo aparte. La venganza por una falta cometida contra otro indio o por la muerte de un ser querido y próximo no sólo representaba socialmente el valor del individuo asesinado, sino el valor de los que llevaban a cabo el acto de venganza.

Pero no eran los caciques y su gente los únicos que sufrían por la prohibición de esta costumbre. En cierta ocasión, unas mujeres indias que habían sido acusadas de brujas por la comunidad de los Catriel pidieron ayuda a las autoridades, que se encontraron a sí mismas protegiéndolas de esas acusaciones. Con esto mostraban una participación en asuntos internos de los indígenas, lo que podía llevar a una gran confrontación. La defensa de esas mujeres portadoras de gualicho pudo haber puesto en peligro por completo las relaciones de amistad entre indígenas y blancos. La venganza se prohibió... y los caciques lloraron. ¿Qué lloraban los caciques cuando

se les exigió que establecieran esta prohibición en toda su parcialidad? La pérdida del honor interno a su comunidad. ¿Cómo no vengar la muerte con otra muerte? ¿Quién se haría cargo de penalizar al infractor? ¿Las autoridades nacionales?

Los cristianos definían las reglas de los indígenas como les convenía. En algunas circunstancias, se las dejaba a juicio de la comunidad o de los caciques de la comunidad; en otras intervenían en la vida de esa comunidad, si les convenía. Así pasó con el juicio a Cipriano, dejado en manos de sus hermanos, que eran partidarios de la facción ganadora en la revolución de 1874.

En realidad, una parcialidad amiga estaba siempre bajo la cripto-amenaza de ser expulsada del territorio del estado, lo que representaba una amenaza constante de destrucción por parte de cualquier parcialidad aliada o de guerra. Fue lo que le pasó a Gregorio Mayupilqui, y esto terminó con su asesinato en manos de su propia gente, que había permanecido fronteras afuera.

Otro aspecto ambivalente de la situación del indio amigo era la cantidad de regalos que percibía de parte de los blancos. La cantidad de regalos que percibía estaba directamente relacionada con la envidia de *los de afuera* pero, por otro lado, llenaba de orgullo a los amigos. Se sentían poderosos, amenazados y envidiados, al mismo tiempo que despreciados por la forma de *venderse* a los blancos. Por parte de los blancos, el regalo les exigía lealtad pero, a su vez, era otro motivo para desear que se fueran, porque los gastos del gobierno hacia ellos se acrecentaban desproporcionadamente respecto de los que generaban otros grupos humanos internos al estado que experimentaban pobreza y deberían entrar en el ejército, el que a veces ni les pagaba por los servicios prestados.

La envidia de los de afuera también se expresaba en el poder que los caciques iban acumulando sobre sus seguidores ya que, dentro del territorio, la capacidad de mando se acrecentaba en la medida que las situaciones urgentes internas y las generadas desde afuera requerían soluciones más rápidas. El límite era la capacidad del cacique para transmitir órdenes internas en forma de pedidos. Pero había justificaciones, y más aún cuando el proceso de integración ya se había prolongado lo suficiente como para alejarlos de los problemas y las miserias que ocurrían y amenazaban a algunos aliados.

Por un lado, los amigos se salvaban de las amenazas y los hechos de guerra de parcialidades más poderosas que las de ellos. Tenían un mantenimiento –suficiente o no, pero constante– frente a fenómenos climáticos y geológicos tales como la desertificación de sus tierras, y podían tener el auxilio de la medicina más eficiente de los blancos.

Todo esto llevaba a una longevidad mayor, con el resultado de familias más numerosas y de mayor sobrevivencia; aunque la exigencia de la monogamia ponía límites a sus mujeres y a sus proles. Esto último no tenía consecuencias políticas sobre la sucesión al cacicazgo ya que, en general, entre los indios libres se reconocían como posibles sucesores a los hijos de la primera mujer del cacique.

Este equilibrio entre ventajas y desventajas de ser un indio amigo también se notaba en las conductas de los blancos que los tenían en su territorio. El indio amigo era una ventaja como soldado de primera línea, por la información de toda índole que

tenían sobre otros indios aliados o enemigos o por el conocimiento geofísico de los lugares por los que las tropas estatales debían transitar.

Pero era también una desventaja, porque las tierras que ocupaban, si bien se iban valorizando en el mercado debido al desarrollo general, tanto económico como territorial, también se desvalorizaban en algo porque había una incertidumbre generalizada, ya que no se sabía dónde iban a ser instalados definitivamente esos vecinos indeseables, pobres y *salvajes*.

El indio amigo, como todo refugiado, sufría una ambivalencia constante entre una libertad que lo podía llevar directamente a la muerte y una sumisión que hacía su mera existencia cada vez menos valiosa.

PALABRAS FINALES

Hemos recorrido unos tramos de la historia interétnica de la frontera sur con el fin de cualificar *grosso modo* las distintas posiciones en que las parcialidades indígenas estuvieron respecto de la etnia blanca.

Las categorías que usamos fueron: indios amigos, indios aliados, indios de guerra e indios indiferentes; a lo que tendríamos que agregar los incorporados individualmente en la sociedad blanca. Es indudable que aun estas categorías tuvieron su tiempo histórico y que pertenecen casi de lleno al siglo XIX, pues en los comienzos de la conquista hubo otras, como indios residenciados e indios encomendados.

La pertenencia de una parcialidad a una de esas categorías no fue fija en el tiempo sino todo lo contrario, y más aun si sumamos, al estado de la relación interétnica, la formación casi constante de nuevos casos, así como el desvanecimiento de ellos, también constante en la corta duración dentro de los 356 años –desde la fundación de Corpus Christi hasta la ocupación completa de la tierra de aborígenes– en los que se fueron desarrollando estas relaciones interétnicas.

Cómo fue que la conquista en la frontera sur ha sido un proceso que tomó tanto tiempo, sería tema de otro trabajo, muy interesante por cierto. De todos modos, fue bastante irónico el hecho de que esos blancos recibidos como mensajeros o corporizaciones de las divinidades por los centros indígenas más desarrollados del continente se hayan revelado bastante temprano como la mayor amenaza para esos pueblos receptores.

Sabemos que ésta y muchas otras contradicciones no fueron producto de algún maquiavelismo especial de la etnia blanca solamente. Los pueblos precolombinos, y los de esas zonas que –por el momento– quedaban fuera del alcance de los blancos, tuvieron sus siglos y ciclos de invasiones, guerras, incorporaciones forzadas, desvanecimientos, surgimientos de nuevas unidades y poderes, desarrollo de nuevas formas de gobierno o liderato, etc., recíprocas. Nada y todo fue nuevo para los nativos americanos descubiertos por la cultura europea.

Pero desde aquel primer momento tenemos una historia mejor registrada en la cómoda escritura occidental como fuentes para explorar presentes pasados, aunque a veces lo hagamos con una ingenuidad que ni la Historia ni la Antropología Histórica ni la Etnohistoria se merecen. Muchas Gracias.